В. С. Пазенок

АПОЛОГИЯ АМОРАЛИЗМА: КРИТИЧЕСКИЙ ОЧЕРК БУРЖУАЗНОГО ЭТИЧЕСКОГО РЕЛЯТИВИЗМА



КРИТИКА БУРЖУАЗНОЙ ИДЕОЛОГИИ И РЕВИЗИОНИЗМА



В. С. Пазенок

АПОЛОГИЯ АМОРАЛИЗМА: КРИТИЧЕСКИЙ ОЧЕРК БУРЖУАЗНОГО ЭТИЧЕСКОГО РЕЛЯТИВИЗМА





Москва «Мысль»
1982

ББК 87.7
П 12

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Рецензенты: доктор философских наук,
профессор *Э. А. Араб-Оглы,*
доктор философских наук,
профессор *К. А. Шварцман*

П $\frac{0302020300\text{-}074}{004(01)\text{-}82}$ 42-82

Введение

Характерной особенностью современности является заметное обострение идеологической борьбы. Констатируя этот факт, XXVI съезд КПСС отметил, что наши классовые противники извлекают определенные уроки из своих поражений, действуют против стран социализма все более изощренно и коварно[1]. Активизация идейного противоборства двух систем требует своевременного и эффективного анализа особенностей буржуазной идеологии, раскрытия идейно-политической сущности новейших буржуазных социально-философских концепций.

Одной из ведущих тенденций в идеологии империализма является усиление мировоззренческого нигилизма и скептицизма, превращение философского релятивизма в доминирующий принцип буржуазной общественной мысли. С различной степенью остроты и в разной форме выражения идеи релятивизма и плюрализма широко отразились в ряде буржуазных концепций — в концепциях идеологии, историографии, культурологии, социологии, антропологии, политологии, правоведения, в языкознании, науковедении, этнографии, этологии, эстетике и этике.

Как отмечалось на Международном симпозиуме марксистов в Либлице (ЧССР, 1978 г.), посвященном 70-летию выхода в свет книги В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», для современного философского субъективизма и идеализма характерны «познавательный и практический релятивизм», «принципиальный плюрализм ви́дения мира»[2]. С этих методологических позиций многие буржуазные идеологи выступают против марксистской философской интерпретации современ-

[1] См. Материалы XXVI съезда КПСС. М., 1981, с. 9.
[2] См. Проблемы мира и социализма, 1978, № 7, с. 37.

ной эпохи — процессов общественной, в том числе духовной, жизни. Стирая грань между абсолютным и относительным, объективным и субъективным, истиной и заблуждением, релятивизм становится новейшей формой метафизического способа мышления. Это продемонстрировали доклады многих буржуазных теоретиков на XVI Всемирном философском конгрессе в Дюссельдорфе (ФРГ, 1978 г.).

В современной буржуазной социальной теории релятивистского толка большое внимание уделяется проблеме моральных ценностей, ценностно-нормативным аспектам общественной жизни. В связи с этим значительно актуализировалась проблема этического релятивизма, занимающего особое место в структуре буржуазного обществоведения.

Выступая как целое направление в буржуазной теории морали, он объединяет ряд ведущих на Западе этических школ. Критика этического релятивизма означает по существу критику методологических основ современной буржуазной этики.

Этический релятивизм выполняет важную служебную функцию в апологии буржуазного образа жизни. Он активно используется как теоретическое средство оправдания процесса «переоценки ценностей» в нынешнем капиталистическом обществе. Суть этого процесса заключается в замене «классических» буржуазных нормативов (индивидуалистической морали) корпоративно-индивидуалистическими ее формами[3]; в обострении противоречий между официально прокламируемыми (внешними) и практически функционирующими (внутренними) ценностными ориентациями; в падении былого общественного авторитета догматических религиозных моральных систем и «либерализации» религиозной морали; в становлении гедонистического, «потребительского» стиля жизни, снисходительного отношения к «вседозволенности» поведения личности. Все эти реальные процессы духовной жизни современного капиталистического общества питают и усиливают идею полной относительности моральных норм и принципов.

Используя сверхгибкость и эластичность абсолютного этического релятивизма, буржуазные апологеты пы-

---

[3] Подробнее см.: *Замошкин Ю. А.* Личность в современной Америке. Опыт анализа ценностных и политических ориентаций. М., 1980.

таются выдать несомненный моральный кризис капитализма за свидетельство становления нового образа жизни с принципиально иными моральными стандартами и правилами поведения. Отрицание элементов стабильного, повторяющегося, объективного в моральной жизни человеческого общества, возведенное в ранг философско-этического принципа, дает возможность буржуазной апологетике осуществлять подмену подлинных моральных ценностей мнимыми выдавать зло за добро, превращать аномалию в норму, аморализм — в добродетель. В этом аспекте этический релятивизм выступает как одна из характерных черт духовного, прежде всего морального, кризиса капитализма.

Принцип абсолютного этического релятивизма широко используется в качестве теоретической основы «морального» оправдания откровенного макиавеллизма, беспринципности, лицемерия и циничной конъюнктурности внутренней и внешней политики монополистической буржуазии. Как отмечалось на XXVI съезде КПСС, «империалисты и их пособники систематически проводят враждебные кампании против социалистических стран. Они чернят и извращают все, что происходит в этих странах. Для них самое главное — отвратить людей от социализма»[4]. Вполне понятно, что подобная политическая установка требует от антикоммунистов, буржуазных советологов соответствующих идеологических средств. Стремясь с помощью самых разнообразных методов очернить социализм и в то же время приукрасить капитализм, империалистическая пропаганда широко использует извращенную информацию и тенденциозное освещение фактов, умолчание, полуправду, просто беспардонную ложь[5]. Методология релятивизма, порождающая откровенный субъективизм и софистику, позволяющая произвольно обращаться с фактами, оказывается в этих условиях наиболее подходящей.

В настоящее время этический релятивизм взят на вооружение буржуазными идеологами и ревизионистами в их борьбе против марксистско-ленинской этики, моральных ценностей социализма, самих основ социалистического образа жизни.

---

[4] Материалы XXVI съезда КПСС, с. 9.

[5] См. О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы. Постановление ЦК КПСС от 26 апреля 1979 года. М., 1979, с. 6.

Разоблачение ложной аргументации современного буржуазного этического релятивизма — важная идеологическая задача марксистов. А его критический анализ являет собой конкретную попытку практической реализации установки XXVI съезда КПСС, подчеркнувшего, что критика антикоммунизма, буржуазных и ревизионистских концепций, разоблачение фальсификаторов марксизма-ленинизма — одно из важных направлений в области общественных наук[6].

Ряд проблем этического релятивизма уже рассмотрен в работах советских авторов (С. Ф. Анисимов, О. Г Дробницкий, В. П. Кобляков, Л. В. Коновалова, Т А. Кузьмина, И. С. Нарский, В. Г Осипова, Н. З. Парамонов, Н. Д. Табунов, А. И. Титаренко, Е. М. Фрадлина, К. А. Шварцман), а также в работах зарубежных марксистов (Г Бек и Г Клаус (ГДР), С. Ангелов (НРБ), М. Корнфорт и Д. Хофман (Англия), Г Селзам (США), Р Арисменди (Уругвай) и др.).

Прежде всего речь идет о разработке генезиса идеи относительности в морали, о своеобразии ее преломления в философской и этической мысли различных эпох.

Изучая историю этических учений, анализируя диалектику социального и нравственного прогресса, обществоведы-марксисты вскрыли главный порок релятивистских представлений о сущности морали — абсолютизацию относительности моральных систем, отрицание объективного критерия нравственности.

В последнее время большое внимание советских философов уделяется критическому анализу концепций современной буржуазной этики.

В результате проведенных исследований был установлен факт использования методологии этического релятивизма в таких распространенных буржуазных философско-этических учениях, как неопозитивизм, прагматизм, экзистенциализм.

В марксистской литературе показана несостоятельность гносеологических и логических постулатов, приведших к откровенно скептическим и релятивистским воззрениям на мораль наиболее известных представителей современной буржуазной этики (Дж. Мур, А. Айер, П. Г Ноуэлл-Смит и др.).

---

[6] См. Материалы XXVI съезда КПСС, с. 145—146.

Характеризуя усиление релятивистских позиций в идеалистической этике, советские, а также зарубежные исследователи-марксисты посвящают немало работ выявлению обусловленности идеи полной произвольности моральных норм и оценок кризисным состоянием духовно-нравственной атмосферы капиталистического Запада.

Предлагаемую монографию автор рассматривает как продолжение общей работы по критическому исследованию современного буржуазного этического релятивизма.

В ней предпринята попытка проанализировать этический релятивизм как определенную систему идей и концепций, основанных на общности методологических и идеологических установок.

Такая исследовательская задача потребовала выяснения целого ряда вопросов: установление причин гносеологического и социального порядка, обусловливающих возникновение, существование и эволюцию релятивистской этики; определение ее основных исторических этапов и своеобразие их проявления в новейших буржуазных теориях морали; систематизацию школ этического релятивизма, выявление его связи с конкретной социально-исторической ситуацией; социальная направленность буржуазных концепций этического релятивизма. Естественно, такой широкий круг вопросов не мог быть проанализирован исчерпывающим образом.

Современный буржуазный этический релятивизм многолик. Учитывая особое влияние на интеллектуальную жизнь буржуазного общества идей позитивизма, силу прочных традиций англосаксонского стиля мышления в буржуазной духовной культуре, объектом анализа были избраны англо-американские философско-этические школы позитивистского направления (эмотивизм, лингвистический анализ морали, «ситуационная этика»).

В буржуазной литературе по проблеме этического релятивизма есть свои «классики». К таковым, безусловно, относится один из основоположников эмотивного течения в идеалистической этике — Э. Вестермарк. Прогрессивный американский философ П. Кроссер назвал одну из своих статей «Деградация этики от Юма к Айеру». В этом ряду «разрушителей этики» Вестермарк занимает видное место.

Немало сформулированных Вестермарком положений в защиту идеи абсолютной относительности этических суждений и норм легло в основу новейших буржуазных

релятивистско-субъективистских концепций нравственности (в частности, современный эмотивизм)

Среди современных буржуазных авторов, пишущих о релятивизме в морали, есть еще одна приметная фигура — Ш. Мозер. Его работа «Абсолютизм и релятивизм в этике»— образец понимания сущности релятивистского направления в теории морали с точки зрения буржуазного объективизма. Это, в частности, нашло свое отражение в предложенной Мозером типологии релятивистской моральной философии.

В попытках защитить релятивизм, создать «верифицируемый» его вариант идеи Вестермарка и Мозера используются довольно активно. Свидетельством этому являются новые работы буржуазных сторонников идей «социально-культурного», эпистемологического морального релятивизма, а также выступления «постпозитивистов», в том числе и на последних международных философских конгрессах.

Сохраняя в главном верность неопозитивистским традициям (нормативно-ценностный скептицизм и нигилизм), современные буржуазные этические релятивисты осуществляют модернизацию концепции полной относительности в морали. Это проявляется, например, в усилении инструменталистской интерпретации социальной функции моральных нормативов (К. Кенистон, М. Хоркхаймер, К. Дейвис и др.), в актуализации вопроса о «ситуативности» моральных взглядов, адаптационном назначении социальных и нравственных регуляторов.

В западной социальной и этической литературе последних лет широко обсуждается проблема поиска «новой морали», адекватной «новой исторической ситуации», переживаемой капитализмом. Изучение этой литературы убеждает, что в буржуазном теоретическом сознании наряду с уже отмеченной тенденцией обоснования «должных» моральных стандартов и принципов в духе релятивизма отчетливо проявляется и противоположная линия, а именно стремление восстановить в своих правах классические буржуазные моральные каноны (этический абсолютизм).

В работах М. Гинсберга, А. Эдела, Д. Ролса, Д. Белла есть немало резких антирелятивистских высказываний. Полемика буржуазных этических релятивистов и «абсолютистов» весьма поучительна в том отношении, что она позволяет выяснить внутренне противоречивую

природу буржуазного нравственного сознания, в границах которого относительно мирно уживаются две крайности метафизической методологии морального познания.

Вместе с тем эта полемика и используемые обеими сторонами аргументы убедительно показывают несостоятельность буржуазного обществоведения решить проблему относительного и абсолютного в морали. Вопрос об обосновании «правильного» поведения людей с позиций субъективизма и догматизма неразрешим.

Осуществляя критический разбор современной буржуазной теории морали в ее релятивистской интерпретации, важно исходить из того, что любая частная проблема обществоведения может быть корректно поставлена и адекватно решена лишь в рамках научной методологии социального познания. Исключительное значение для критического анализа релятивистской тенденции в современной буржуазной этике имеют методологические принципы, сформулированные В. И. Лениным в его борьбе против философского, гносеологического релятивизма вообще и махизма в частности.

Во-первых, это решение вопроса о соотношении диалектики и релятивизма (диалектика содержит момент релятивизма, но не сводится к нему): «...в (объективной) диалектике относительно (релятивно) и различие между релятивным и абсолютным. Для объективной диалектики *в* релятивном *есть* абсолютное. Для субъективизма и софистики релятивное только релятивно и исключает абсолютное» [7]

Во-вторых, это выяснение органической связи релятивизма с идеализмом, агностицизмом, субъективизмом, софистикой и эклектикой. «...Положить релятивизм в основу теории познания, значит неизбежно осудить себя либо на абсолютный скептицизм, агностицизм и софистику, либо на субъективизм» [8].

В-третьих, это установление принципиального различия между релятивистским и диалектическим решением вопроса об истине (гносеологическая природа истины, ее объективное содержание, степень познания, соотношение абсолютной и относительной истины, вопрос о ее критерии). Для метафизического мышления истина ли-

---

[7] См. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 139; т. 29, с. 317.
[8] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 139.

бо абсолютна, либо относительна. Для махистов, замечает В. И. Ленин, «признание относительности наших знаний *исключает* самомалейшее допущение абсолютной истины»[9] Принципиально иная позиция у диалектического материализма, для которого «не существует непереходимой грани между относительной и абсолютной истиной»[10].

В-четвертых, это выявление генетической связи, преемственности идей релятивизма и скептицизма в истории социальной и философской мысли.

В-пятых, это уяснение служебной роли идеологической функции гносеологии и методологии релятивизма. Особо здесь следует выделить ленинский вывод «о неразрывной связи реакционной гносеологии с реакционными потугами в социологии»[11].

Непосредственное значение для исследуемой темы имеет осуществленное В. И. Лениным разоблачение несостоятельности позитивистского (махистского) решения проблем морали (социальная природа моральных взглядов и оценок, проблема свободы и детерминизма в морали, нравственная ценность поступков и ответственность личности и т. д.).

В. И. Ленин не рассматривал проблему этического релятивизма как таковую. Но, разбирая книги таких авторов-махистов, как В. Шуппе, И. Петцольд, Г Корнелиус, А. Рей, В. И. Ленин показал, к чему приводит субъективистская методология в области морали. Критически анализируя этические взгляды махистов, В. И. Ленин решительно опровергает их попытки фальсифицировать марксистское учение о морали.

Ленинская методология критического анализа философского релятивизма, принципы и методы выявления научной несостоятельности философских, социологических и этических концепций, основанных на принципах релятивизма, опыт диалектико-материалистического решения конкретных проблем релятивизма имеют исключительное значение для борьбы против современной буржуазной идеологии, против этико-философских концепций релятивистского толка.

---

[9] Там же, с. 136.
[10] Там же, с. 138.
[11] См. там же, с. 356.

На основе этой методологии марксистско-ленинская этическая наука последовательно исследует важные теоретические вопросы, без уяснения которых невозможно позитивное решение проблемы относительности в морали (например, вопросы об объективности в морали, специфике морального отражения, проблемы истины и ее критерия применительно к нравственности, соотношение абсолютного и относительного, классового и общечеловеческого в моральных системах и т. д.).

Эти и ряд других актуальных проблем этической науки уже получили известное разрешение в работах советских авторов (Л. М. Архангельский, Г. М. Гак, А. А. Гусейнов, В. Г Иванов, В. А. Ребрин, Н. В. Рыбакова, Е. Г Федоренко, А. Ф. Шишкин, О. П. Целикова и др). В свете марксистского позитивного решения актуальных проблем морали теоретические неудачи буржуазной этики релятивистского толка, представленной ее современными вариантами, особенно заметны.

Буржуазный этический релятивизм полифункционален. Характеризуя идеологическую направленность его новейших концепций, следует особо подчеркнуть, что они активно используются буржуазными пропагандистами не только в апологетических целях оправдания «сдвигов», происходящих в нравственном сознании и поведении людей в условиях капитализма, но и в плане идейной борьбы против марксистско-ленинской этики, социалистической морали.

Этика — идеологическая наука. Нетрудно разглядеть за теоретическими схемами, трактующими нравственность в духе откровенного субъективизма и релятивизма, идеологические установки их буржуазных авторов.

Марксизм решает проблему абсолютного и относительного в морали путем выяснения соотношения классово непримиримых моральных оценок и нормативных кодексов с коренными интересами общественного развития. Наиболее полно осознает историческую необходимость и действует с позиций правильно понятого «добра» и «должного» лишь тот класс, интересы которого совпадают с основными тенденциями исторического прогресса. Таковыми в современную эпоху выступают интересы рабочего класса — носителя прогрессивной морали созидателей нового мира.

Глава I

Проблема релятивизма в современном буржуазном обществоведении

Усиление тенденции релятивизма в современной буржуазной общественной теории

Решение конкретной задачи исследования этического релятивизма требует уяснения сущности и особенностей проявления релятивизма в буржуазном обществоведении вообще. В. И. Ленин отмечал: «...кто берется за частные вопросы без предварительного решения общих, тот неминуемо будет на каждом шагу бессознательно для себя «натыкаться» на эти общие вопросы»[1]

К таким «общим» вопросам прежде всего относятся вопросы сущности релятивизма, соотношения релятивизма и диалектики, релятивизма и идеи плюрализма, релятивизма и скептицизма, вопросы разновидностей релятивизма. Методологической основой такого анализа является ленинское исследование философского релятивизма позитивистов (махистов).

Несмотря на свою относительную самостоятельность, этический релятивизм, как таковой, развивается в теоретико-методологическом контексте буржуазной общественной мысли. Трудно поэтому обнаружить «чистых» моральных философов. Как правило, проблемы этики исследуют теоретики, научный интерес которых определяют вопросы философского, мировоззренческого характера.

В современной буржуазной релятивистской этике наиболее влиятельны позитивистские школы (лингвистический анализ морали, эмотивизм и др.), в которых решение моральных проблем осуществляется в рамках общефилософских установок. В работах Дж. Мура, Ч. Стивенсона, А. Айера, Б. Рассела, К. Поппера, Р. Хе-

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 15, с. 368.

ара, Д. Белла этика — составная часть их философских концепций, где рассуждения о природе моральных ценностей, сущности морали, ее общественных функциях вплетены в общую ткань теоретических построений, обусловлены общими методологическими принципами.

Этический релятивизм, таким образом, в известной мере производен от более общего, социологического релятивизма, который в свою очередь основывается на философском релятивизме. Учение, проповедующее гносеологический релятивизм и субъективный идеализм в различных областях знания, — одно «из главных современных буржуазных идеологических течений...»[2].

Как научная категория, релятивизм употребляется в философской литературе в нескольких основных значениях: как обозначение принципа относительности знаний, учения, философской системы, абсолютизирующих эту относительность, а также как определенное направление в теоретической мысли.

Отправным пунктом для понимания сущности релятивизма служит ленинское определение релятивизма как принципа относительности знания, как составного элемента диалектики, но «не в смысле отрицания объективной истины, а в смысле исторической условности пределов приближения наших знаний к этой истине»[3].

Чаще всего буржуазные теоретики связывают релятивизм с субъективным характером знания, с особенностями (психологическими, идейными, мировоззренческими и т. д.) познающего субъекта. При этом особо подчеркивается, что релятивизм означает отрицание объективной истины.

В западногерманском Философском словаре релятивизм определяется как «философская, гносеологическая точка зрения... согласно которой все знания рассматриваются лишь как относительно правильные, ибо они обусловливаются положением, которое занимает познающий в зависимости от обстоятельств, особенно в зависимости от своего индивидуального телесно-душевного состояния»[4]. В данном определении источник относи-

---

[2] См. *Ребане Я. К.* Концепция научных революций Т. Куна и релятивизм. — Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 404. Труды по философии, XIX. Тарту, 1977, с. 56.

[3] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 139.

[4] *Schmidt H.* Philosophisches Wörterbuch. Stuttgart, 1961, S. 485—486.

тельности знания усматривается в позиции познающего субъекта, причем сама эта позиция описывается в психологических терминах.

Аналогичный подход наблюдается и в концепции К. Поппера, автора, предложившего в рамках буржуазной методологии наиболее рациональную трактовку релятивизма. «Под релятивизмом... я понимаю... — пишет он, — теорию, гласящую о том, что выбор между конкурирующими концепциями является произвольным, так как не существует такая вещь, как объективная истина; или, если она есть, то нет такой вещи, как истинная теория, или по крайней мере... теория более близкая к истине, чем другая теория; или, если существуют две и больше теорий, то нет никаких способов или приемов решить, является ли одна из них лучше другой»[5].

Рациональное в определении Поппера — это указание на относительность знания, свидетельством чего является факт существования конкурирующих концепций, а также признание связи релятивизма и скептицизма. Однако этим позитивная сторона дела и исчерпывается. В основном же предложенная Поппером дефиниция направлена на отрицание объективной истины. В концепции Поппера теория выступает как отражение субъективного творчества интерпретатора исторических событий и явлений общественной жизни. Поэтому, согласно Попперу, всем теориям свойствен определенный уровень предположений и произвольности.

Тут и находится водораздел между марксистско-ленинским пониманием релятивизма (как диалектического момента процесса познания истины, в ходе которого всякое полученное относительное знание есть частица знания абсолютного) и субъективно-идеалистической трактовкой релятивизма (как утверждения о произвольности наших знаний, отсутствии в них объективного содержания)

Как определенный принцип познания и интерпретации явлений общественной жизни, релятивизм носит методологический характер, обусловливает специфические черты концепций, построенных на его основе. К таким наиболее характерным чертам релятивистской методологии, в частности, относятся: утверждение о про-

---

[5] *Popper K.* The Open Society and its Enemies, vol. II. London, 1966, p. 369.

извольной условности различных обобщений в отношении изучаемых фактов; уравнивание значения различных сторон жизни общества; отрицание диалектики определяющих причин и определяемых явлений; оправдание теоретического плюрализма как неизбежного следствия существования множества «равноценных» точек зрения; абсолютизация момента субъективности в познании мира; отрицание объективного характера законов общественного развития, объективного содержания в научных понятиях (отрицание самой возможности решения проблемы истины в общественных науках).

Все названные черты в релятивистской методологии взаимообусловлены, тесно переплетены. Но среди всех характеристик релятивизма определяющей становится утверждение принципиальной невозможности решения проблемы истины, проблемы соотношения абсолютного и относительного в содержании человеческого знания. Отсюда вытекает отрицание объективной и абсолютной истины, утверждение относительности всех и всяческих истин, трактовка относительной истины в духе конвенционализма.

Материалистическая диалектика и в этом пункте коренным образом отличается от релятивизма. Признавая относительность, релятивность всех знаний, их конкретно-исторический характер, относительную полноту познания вещей и явлений в данный исторический момент, марксизм вместе с тем вовсе не отрицает отсутствие в них объективного содержания, а устанавливает взаимосвязь абсолютной и относительной истины.

Коренное отличие диалектики от релятивизма, таким образом, состоит в следующем. Во-первых, в решении вопроса об объективном содержании знания (диалектика признает его, релятивизм отрицает). Во-вторых, в понимании соотношения абсолютного и относительного в познании (диалектика устанавливает абсолютное в относительном и известную относительность абсолютного, релятивизм противопоставляет эти моменты). В-третьих, в характере трактовки самого момента относительности в процессе познания (диалектика включает его в качестве положения о конкретно-историческом характере знания, релятивизм абсолютизирует этот момент, трактуя любое знание только как относительное).

Релятивность человеческих знаний — объективное свойство самого познавательного процесса. Эта его осо-

бенность была четко установлена классиками марксизма-ленинизма, которые подчеркивали диалектический характер процесса познания, говорили о постоянном уточнении, углублении и изменении наших представлений и понятий в ходе движения мысли от явления к сущности.

Марксизм-ленинизм не отрицает момент релятивности в общественных науках. Теоретическая деятельность основоположников научного коммунизма — убедительное подтверждение творческого, критически-революционного характера диалектико-материалистической методологии социального познания. Целый ряд новых моментов в плане творческого развития теории марксизма вносит, например, разработанная КПСС и другими братскими партиями концепция развитого социализма.

Но если с точки зрения диалектики релятивность представляет собой лишь один из моментов процесса познания объективной и абсолютной истины, то с точки зрения релятивизма относительность — выражение сущности этого процесса. Абсолютизация момента относительности превращает релятивность в релятивизм, что в свою очередь ведет исследователя к идеалистическим выводам и заключениям. Недаром В. И. Ленин подчеркивал, что «принцип *релятивизма,* относительности нашего знания... *при незнании диалектики* — неминуемо ведет к идеализму»[6]. Этот ленинский вывод имеет большое значение для оценки современной буржуазной социальной теории, берущей на вооружение принцип релятивизма.

В связи с этим важно отличать релятивность как черту диалектики от релятивизма как определенной методологии, философской системы, абсолютизирующей значение этой черты и делающей ее основным принципом познания, способом понимания действительности.

Ленинская мысль о взаимоотношении диалектики релятивного и абсолютного служит методологическим ключом к пониманию коренного порока релятивизма как принципа. Релятивизм, который непомерно преувеличивает, раздувает момент относительности, делает его решающим и самодовлеющим, становится одним из проявлений метафизической односторонности. Абсолютизируется в данном случае не момент неподвижности,

---

[6] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 327.

неизменяемости, что характерно для «классической» метафизики, а момент подвижности, изменчивости, текучести. В этом значении релятивизм выступает как антидиалектический способ мышления. Внешняя «близость» релятивизма к диалектике обманчива. Непонимание соотношения диалектики и релятивности явилось основной причиной как махистских заблуждений, так и ошибочных суждений и выводов современных буржуазных релятивистов.

Абсолютизируя изменчивость, «подвижность» явлений, относительность понятий, суждений, знания в целом, релятивизм выступает как «диалектика наизнанку», как «отрицательная» диалектика. Вопрос о диалектике и вопрос о релятивизме — это во многом вопросы о мере относительного и абсолютного, движения и покоя, изменчивого и устойчивого, о степени их наличия в каждой из этих философских систем. Нарушение этой меры ведет к превращению диалектики в свою противоположность, «антидиалектику».

Совершенно справедливо поэтому замечание советского философа И. С. Нарского о метафизичности так называемой негативной, «отрицательной» диалектики: «... этот тип диалектики развивался у философов, которые по своим методологическим установкам были метафизиками...»[7] Устанавливая метафизическую природу абсолютного релятивизма, И. С. Нарский подчеркивает: «Если у Гераклита релятивность (например, в ценностном смысле) была диалектической чертой его мировоззрения... то крайний релятивизм Кратила и Пиррона фактически стал уже метафизическим догматом»[8]

Подобный методологический порок присущ и многим современным буржуазным философам и этикам. Обращаясь для подкрепления своей позиции к идеям античного релятивизма, они, как правило, подвергают эти идеи кардинальному переосмыслению, модернизируют их таким образом, что утрачиваются элементы рационального, диалектического содержания. Релятивное в силу этого приобретает крайне односторонний характер, выступает в виде абсолютизированного релятивизма, что особенно свойственно современному неопозитивизму. Такое переосмысление в духе крайнего релятивизма

---

[7] История античной диалектики. М., 1972, с. 312.
[8] Там же, с. 308.

можно наблюдать, например, в работах Б. Рассела и К. Поппера.

Так, исследуя учение Гераклита о «вечном потоке» событий и явлений, бесконечном процессе становления и исчезновения, сравнивая его с другими концепциями древнегреческих мыслителей, Б. Рассел приходит к выводу об абсолютной относительности всякого знания [9].

Аналогична позиция К. Поппера, усматривающего в учениях античных философов свидетельство того, что объективной истины не существует [10]

В идеологических битвах современности (специфической сфере противоборства противоположных общественных систем) философская методология — теоретическое оружие познания, объяснения и преобразования мира. Проблема соотношения диалектики и релятивизма, истоки которой находятся в античной философии, не только не утратила свою актуальность, но, наоборот, приобрела особую остроту в наш век стремительных социальных перемен, сложной, внутренне противоречивой динамики мирового революционного процесса.

Существенной характеристикой релятивизма, как уже отмечалось, является его тесная связь с теоретическим плюрализмом. Исходная идея плюрализма — это попытка обосновать правомерность рассмотрения действительности как совокупности изолированных друг от друга сущностей, принципиально не объединяемых во что-то единое, цельное. Существующая взаимосвязь закономерностей объективного мира благодаря плюралистической методологии искусственно расчленяется на множество отдельных, не связанных процессов. Отсюда ясно, что гносеологические постулаты о наличии множества равноправных сущностей (плюрализм) и их относительности, равноценности (релятивизм) теснейшим образом взаимно переплетаются.

Исследуя особенности современного философского релятивизма, в частности последние работы Р Гароди,

---

[9] См. *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959; О релятивистской интерпретации Расселом морали см.: *Колесников А. С.* Свободомыслие Бертрана Рассела. М., 1978.

[10] *Popper K. R.* Presocratics and the Rationalist Tradition. — ETC. San Francisco, vol. XXIV, N 2, june 1967, p. 169—170. О попытках Поппера зачислить Гераклита в ряды релятивистов см.: *Малинин В. А.* Теория истории философии. Наука и ее проблемы. М., 1976, с. 157.

советский философ Х. Н. Момджян показал, каким образом из плюралистических установок вырастают релятивистские варианты решения вопроса об абсолютной и относительной истине.

Отстаивая принцип гносеологического плюрализма, Гароди в своей концепции «часто стирает грани между диалектикой и релятивизмом», подчеркивает «резко выраженную релятивность, текучесть, зыбкость знаний людей о мире и о себе», чрезмерно расширяет «права крайнего релятивизма»[11]. Отталкиваясь от методологически ошибочиой идеи плюрализма, Гароди приходит к релятивизму со всеми присущими ему атрибутами — эклектицизмом, агностицизмом и скептицизмом.

Эта связь может быть прослежена и в обратном порядке — от релятивизма к плюрализму. Так, болгарский автор А. Кожаров в работе «Монизм и плюрализм в идеологии и политике» дает критический анализ гносеологического плюрализма как одной из антинаучных попыток релятивистского и субъективистского ответа на вопрос о познаваемости мира.

Взаимосвязь плюрализма и релятивизма прослеживается и в работах буржуазных авторов. Американский философ М. Фарбер в книге «Основные проблемы философии» замечает, например, что агностицизм, скептицизм и прагматический релятивизм выступают плюралистическими формами понимания истины.

Выявление связи теоретического плюрализма и релятивизма крайне важно для анализа сущности современной буржуазной теоретической мысли. Дело в том, что идея плюрализма рассматривается буржуазными идеологами как одна из основных ценностей. В. Шеель, открывая XVI Всемирный философский конгресс в Дюссельдорфе (ФРГ, 1978 г.), говорил: «Демократия на Западе скептична... В основе своей она исходит из предположения, что человек постоянно может познавать лишь частные истины... Весь ее смысл заключается в том, чтобы каждому человеку гарантировать свободное пространство, внутри которого он может считать истинным то, что ему угодно...»[12]

---

[11] *Момджян Х. Н.* Марксизм и ренегат Гароди. М., 1973, с. 27—28, 31, 32, 33; см. также: *Савич М. Б.* Марксистская диалектика и философский ревизионизм. М., 1981.

[12] Das Parlament, 9 September, 1978, S. 7.

Отрицание монизма, в том числе исторического, социального, морального, противопоставление ему принципа «многофакторности», множества «осевых принципов» — существенная черта методологии современной буржуазной социальной философии (К. Мангейм, К. Поппер, Д. Белл). Но если принцип плюрализма эти авторы называют открыто и даже с известной гордостью, то сопутствующий ему принцип релятивности чаще всего маскируется, протаскивается исподволь.

Нередко буржуазные авторы делают попытки оправдать плюрализм, дезавуируя одновременно релятивизм. Однако, выгнанный в дверь, этот релятивизм возвращается снова через окно.

«Разрушение» монизма, «опровержение» детерминизма и объективного характера общественных законов с неумолимой логикой требуют от буржуазных теоретиков сознательного использования релятивистской методологии. Стремление же создать цельную социально-философскую систему, основанную на плюралистических принципах, порождает в ней глубокие внутренние противоречия, буквально разрывает ее на части.

Одной из причин, вынуждающих буржуазных приверженцев идеи плюрализма всячески открещиваться от релятивизма, становятся те откровенно скептические, нигилистические выводы, которые с неизбежностью вытекают из релятивистских постулатов. Что из себя представляет абсолютизированный принцип относительности этических ценностей, «практический релятивизм», хорошо представляли и К. Мангейм, и К. Поппер, и М. Гинсберг В годы господства фашистских режимов в Германии и Италии они были свидетелями действия идеологии, отрицающей наличие каких бы то ни было абсолютных «стандартов и порядков в мире».

Современного буржуазного либерально мыслящего интеллигента также всерьез беспокоит тот факт, что релятивизм используется в качестве теоретической санкции аморализма, «вседозволенности», «абсолютной свободы» в поведении индивида. Однако словесное осуждение релятивизма не может устранить закономерную связь релятивизма со скептицизмом, связь, являющуюся одной из наиболее типичных, сущностных черт релятивистской методологии.

Роль скептицизма на различных этапах развития общества далеко не однозначна. Существуют две совер-

шенно различные по своему содержанию и функции разновидности скептицизма — прогрессивный и реакционный. Прогрессивный скептицизм в прошлом и настоящем является альтернативой догматизму и предвзятой апологетике. Он активизирует поисковую способность разума в познании истины во всей ее сложности и многогранности. Такой позитивный, диалектический по своей природе скептицизм — необходимое условие творческого развития мысли.

В исследованиях советских историков философии справедливо отмечается прогрессивная роль рационалистического скептицизма Ф. Бэкона, Д. Бруно, Р. Декарта, М. Монтеня, П. Бейля, П. Шаррона и ряда других выдающихся мыслителей прошлого.

Значение революционно-критического сомнения для анализа представлений, идей, концепций прошлого выражено в известном афоризме: «Подвергай все сомнению». Скептицизм как критическое отношение к уже достигнутому знанию с целью его развития и обогащения, как методологический принцип познания, несомненно, прогрессивен и оправдан.

Наряду с этим существовал и существует скептицизм, ограничивающий познавательные возможности человеческого разума, отрицающий возможность познания истины. Такой скептицизм тождествен агностицизму. Выступая в релятивистском, нигилистическом оформлении, он объективно является союзником субъективизма и в силу этого фактором, отрицательно действующим на познавательный процесс. «Абсолютный релятивизм скептиков несовместим с диалектикой и приводит их к философскому нигилизму» [13]. А идеалистический релятивизм выступает особой разновидностью скептицизма [14].

«Законченный», абсолютный скептицизм использовался и ныне используется как средство отрицания возможности установить истину, познать сущность социальной жизни, общественной и индивидуальной морали.

Проблема релятивизма в его связи со скептицизмом и агностицизмом активно стимулируется социальными

---

[13] См. *Джохадзе Д. В.* Основные этапы развития античной философии. К анализу диалектики историко-философского процесса. М., 1977, с. 247.

[14] См. *Парамонов Н. З.* Критика догматизма, скептицизма и релятивизма. М., 1973, с. 75.

обстоятельствами. Релятивизм и скептицизм в истории философско-этической мысли достигают своей кульминации в условиях распада господствующей социально-экономической системы, в условиях кризиса политической власти, разложения морали и духовной культуры, в период неустойчивости, нестабильности общественного строя.

Так, релятивистские воззрения софистов, их скептицизм стали своеобразной идеологической реакцией на крах древнегреческой олигархии и приход к власти демократии, противниками которой они были. Идеи релятивизма и скептицизма, содержащиеся в философии буржуазных мыслителей XVII—XVIII вв., отражали период становления капитализма, ломку средневековых канонов, крушение феодальных социальных норм и моральных кодексов, регулятивных институтов общественной жизни.

В такого рода исторические периоды особенно рельефно начинает проявляться то прогрессивное, что заложено в диалектической по своей природе идее относительности, в скептическом, т. е. критически-революционном, отношении к социальной действительности.

Иная картина наблюдалась в послереволюционной буржуазной идеологии, философии и этике. Придя к власти, буржуазия резко изменила свою социальную ориентацию. «Господствующие мысли» отныне устремлены на поиск аргументации, идеологически узаконивающей ее привилегированное положение. Метод скептицизма в этих условиях стал использоваться в реакционных целях. Все в большей степени начала применяться аргументация «негативного», абсолютного скептицизма (эмпириокритики, имманенты, неокантианцы, прагматисты и другие философские школы субъективного идеализма середины XIX — начала XX столетия) [15].

«Новый» скептицизм в отличие, скажем, от античного, сомневающегося, ищущего совершенно определенно делает вывод о невозможности научного познания, о недостижимости истины. Критически анализируя философию прагматизма, В. И. Ленин особо выделял постановку неопозитивистами вопроса о релятивности истины

---

[15] См. Буржуазная философия кануна и начала империализма. М., 1977.

в скептическом смысле[16]. Это имеет важное методологическое значение для анализа новейших неопозитивистских школ в социальной философии, социологии и этике, где связь скептицизма, социального агностицизма и релятивизма выступает совершенно явно.

Релятивизм и скептицизм буржуазной философии и этики в их наиболее законченной, нигилистической форме стали особо заметны к середине XIX в. Смена восходящей стадии развития капитализма нисходящей, резкое обострение всех социальных противоречий капитализма, все более решительное выступление пролетариата как активной общественной и политической силы обусловили серьезные сдвиги в буржуазном сознании, привели к пессимизму, неверию в возможность прогрессивного развития общества. Именно в это время внутри буржуазной философии начинаются разного рода «философские революции», «бунты» против рационалистических концепций. Наиболее ярко и выразительно сущность этих изменений буржуазного сознания продемонстрировали иррационалистические учения С. Кьеркегора и Ф. Ницше.

Философия и этика Кьеркегора явились одним из образцов теоретического сознания идеолога класса, осознавшего, что власть начинает ускользать из его рук. Обостренное в связи с этим чувство обреченности с неизбежностью порождает глубоко пессимистические концепции, идеи откровенного скепсиса, нигилизма, продуцирует релятивистское отрицание ценностей морали и культуры.

Одним из первых почувствовал и выразил в своих сочинениях надвигающийся кризис буржуазного общества Ф. Ницше. Он сумел разглядеть признаки смертельного заболевания этого общества в глубинах его духовной культуры и морали. Нарисовав в своих сочинениях впечатляющую картину девальвации моральных и культурных ценностей, охарактеризовав духовное состояние «европейской культуры» понятием «нигилизм», Ницше призвал буржуазию к пересмотру своих представлений, нормативов и идеалов. Можно сказать, что этот философ стал одним из первых буржуазных идеологов, осознавших необходимость поиска «новой морали», ко-

---

[16] См. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 517.

торый так отчетливо просматривается в современной буржуазной социальной философии и этике.

Процесс разложения буржуазной философии и этики, проповедь идей философского, этического и социологического релятивизма усилились в эпоху империализма. Вместе с тем перед буржуазной идеологией в этот период остро встала проблема поиска и обоснования новых социальных и моральных идеалов, возникла потребность в выработке иных нравственных ориентиров, моральных кодексов, при помощи которых буржуазия была бы в состоянии управлять обществом, воздействовать на сознание масс.

Духовный и моральный вакуум требовал от апологетов капитализма новых форм и методов защиты и оправдания буржуазного строя в условиях обострения социальных противоречий, роста авторитета системы социализма. Буржуазные теоретики этого периода озабочены конструированием «новых» схем общественного развития, «новых» моральных систем. При этом в качестве исходной идеи нередко используются именно релятивистские положения, в чем нетрудно убедиться, ознакомившись с их социально-философскими концепциями.

Наиболее отчетливо релятивистская методология в изучении и объяснении явлений общественной, в том числе моральной, жизни выступает в работах таких ведущих буржуазных идеологов, как К. Маннгейм, К. Поппер, Д. Белл.

Высказанные этими теоретиками идеи и сформулированные ими положения во многом определили общую направленность современной буржуазной теоретической мысли. В плане критического анализа социологического и этического релятивизма концепции названных авторов заслуживают серьезного внимания. Это объясняется рядом обстоятельств.

Дело в том, что теоретическая деятельность Маннгейма, Поппера и Белла охватывает период с 30-х годов до наших дней, т. е. совпадает с фазой особо острого развития кризисных явлений империализма, нарастания его противоречий во всех сферах общественной жизни, в том числе и культурно-нравственной. В работах этих теоретиков хорошо просматривается общность и преемственность основных методологических установок, восходящих к релятивистской в своей основе методологии М. Вебера.

Так, Маннгейм, разрабатывая свое учение об относительности социального знания (идеологии), неоднократно ссылался на Вебера, согласно которому социальное ви́дение действительности с позиций определенной группы неминуемо ведет к искажению подлинной картины реальности. Маннгейм полностью воспринял веберовскую теорию понимания и интерпретацию общественных феноменов.

В свою очередь Белл не скрывает того влияния, которое на него оказала социальная философия Вебера и Маннгейма. Фиксируя «несоответствие» духовной и моральных сфер буржуазного общества, их «разведенность», Маннгейм в «Идеологии и утопии» (1932) как бы предвосхитил аналогичные рассуждения о «разобщенности» культурной, моральной и экономических сфер, высказанные Беллом в работе «Культурные противоречия капитализма» (1976).

Существенные совпадения методологических позиций можно наблюдать, сравнивая, например, концепции Поппера и Белла. Один из центральных тезисов социальной философии Поппера — это тезис о «внесении смысла» в историю. «История не имеет значения, но мы,— подчеркивает Поппер,— можем придать ей значение» [17] Эта мысль рефреном проходит в его сочинениях. Белл, для которого также характерно отрицание объективности законов общественного развития и стремление избежать «бесхитростного детерминизма», полагает, что исследователь произвольно упорядочивает социальные факты, «втискивая» их в концептуальные схемы [18]. «Навязывание» схем фактам (Д. Белл), придание истории «значения» (К. Поппер) — все эти положения стоят в одном ряду релятивистской методологии.

В работах Маннгейма, Поппера, Белла встречается немало рассуждений о природе релятивизма в обществоведении, причинах, его порождающих. Наряду с общефилософским анализом релятивизма они рассматривают также релятивизм в морали, культуре. При этом аксиологическую, ценностно-нормативную проблематику они вплетают в общую ткань своих социальных концепций. Много общего также и в их идеологических, откровенно

---

[17] *Popper K.* The Poverty of Historicism. London, 1961, p. 150.

[18] *Bell D.* The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting. New York, 1973, p. 11.

антимарксистских, антикоммунистических установках, например тщетных попытках Маннгейма и Поппера представить марксистское учение о морали в качестве образца «классового релятивизма»[19].

Большое внимание эти исследователи уделяют проблемам этических ценностей, моральным нормам, теоретическим вопросам морали. Разрабатывая теорию идеологии и социологию знания, Маннгейм, в частности, подчеркивает: «Наиболее важное значение мышления в жизни человека состоит в том, чтобы управлять его поведением в момент принятия решений. Каждое подлинное решение, оценка других людей или вывод о том, как должно быть организовано общество, включают в себя суждение о добре и зле, о смысле жизни и разуме»[20] Признавая наличие духовного кризиса, в котором оказалось буржуазное общество, Маннгейм усматривает практическое назначение социологии знания в том, чтобы выработать новую жизненную ориентацию, воспрепятствовать с ее помощью отчуждению людей и дезорганизации общества. При этом духовный кризис общества он объясняет кризисом самого мышления, оставляя в стороне социальные истоки этого кризиса, определяющие его социально-экономические причины. «Процесс полной деструкции всех духовных элементов... находит свою параллель в самых актуальных тенденциях нашей духовной жизни»[21].

Явления духовной жизни, порожденные кризисом мышления, кризисными, по мнению Маннгейма, могут быть названы лишь условно, поскольку они, как считает он, просто лишаются «идеологического налета», «флера романтичности», становятся «прозаичными». «Разве,— задает он вопрос,— в том, что в искусстве исчезла гуманистическая тенденция, что в эротике, искусстве и архитектуре выступает на первый план своеобразный реализм, что в спорте все более заметны проявления инстинкта, не следует видеть симптомы исчезновения идеологических и утопических элементов из сознания

---

[19] *Popper K. R.* The Open Society and its Enemies, vol. II. London, 1946, p. 202; *Mannheim K.* Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge. London — New York, 1936, p. 110, 112, 132, 134.

[20] *Mannheim K.* Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge, p. 17.

[21] Там же, с. 29.

тех слоев, которые утверждаются в современном обществе?»[22]

О дискредитации старой системы ценностей, согласно Маннгейму, свидетельствует также «сознательный отказ от прошлого и исторического времени», «сознательное оттеснение любого «культурного идеала»»[23].

Дегуманизация искусства, «реализм» в эротике, преобладание инстинктов в спорте, сознательный отказ от культурных идеалов — все эти симптомы реального духовного, культурного и морального кризиса буржуазного общества Маннгейм считает показателями неадекватности традиционного мышления и старой системы ценностей возникающему новому «прозаическому» образу жизни людей. Фиксируя «несоответствие» духовной и моральной сфер буржуазного общества, он предвосхитил аналогичные рассуждения Белла о «разобщенности» культурной, моральной и экономических сфер.

Стремление онтологизировать, теоретически оправдать социальное и моральное бытие буржуазии, возвести его в статус категории «подлинности» свидетельствует об общественном назначении «социологии знания», определяет подлинную социальную «ценность» этой концепции.

Этической части учения Маннгейма присущи те же пороки, которые характеризуют его социологию знания в целом: субъективизм, отрицание объективного содержания духовных и моральных ценностей, детерминизма и т. д. Нормы, эмоции, переживания человека — это, по его мнению, органическая часть «экзистенциальной среды», и поэтому их нельзя «измерить». Их можно только выразить при помощи «метода понимания», помогающего установить функциональное слияние психических переживаний и социальной ситуации[24]. Понятно, что при таком подходе решить проблему моральных ценностей, выяснить соотношение морального идеала и практики принципиально не представляется возможным.

Задавшись целью доказать полную относительность любого знания, Маннгейм подчеркивает момент изменчивости, «подвижности» в содержании этических ценностей. Применяя релятивистский метод к анализу

---

[22] Там же, с. 230.
[23] Там же.
[24] Там же, с. 40.

морали и этики, он крайне односторонне трактует не только моральные обычаи, нравы, взгляды современного общества, но и исторические формы морали (мораль древнегреческих софистов, раннего христианства и др.).

Так, основную заслугу софистов он усматривает в «радикальном сомнении», в признании ими различных «нормативных стандартов для каждого морального решения», глубоко скептическом сомнении в ценности человеческого мышления [25]

Усматривая (и не без основания) в истории этико-философской и социальной мысли многочисленные свидетельства вариативности моральных идей и концепций, Маннгейм упускает из виду то устойчивое, повторяющееся, что имеет место в моральной жизни общества и что с не меньшей степенью убедительности отражалось мыслителями различных эпох.

Идея этического релятивизма в конце 20-х — начале 30-х годов была довольно популярна в буржуазном теоретическом сознании. Маннгейм создавал свои основные произведения именно в это время. Примерно в эти же годы финский философ и социолог Э. Вестермарк пишет свою работу «Этический релятивизм» (1932). Релятивистские установки Маннгейма, реализованные им в обществоведении, социальном познании, идеологии, и релятивистская теория морали Вестермарка не просто факт хронологического совпадения деятельности этих буржуазных идеологов, а теоретическое отражение особенностей мироощущения и мировосприятия буржуазии этого исторического периода.

Насколько распространена в буржуазной социальной и моральной философии методология релятивизма, показывают и работы английского философа К. Поппера. В них отчетливо проявилась тенденция скептицизма и неуверенности, растерянности господствующих классов перед лицом острейших социальных антагонизмов, свидетельством чего явилась вторая мировая война.

Представитель буржуазно-либеральных кругов, Поппер был смертельно напуган фашизмом, идеология которого продемонстрировала всему миру, к чему может привести абсолютный релятивизм и нигилизм, принцип «вседозволенности», взятый в качестве философской основы политической деятельности. Но в не меньшей мере

---

[25] См. там же, с. 8.

Поппер боится и коммунизма, марксистской идеологии и практики, выступающих единственно разумной альтернативой буржуазной идеологии и буржуазному миропорядку. Вот почему, с одной стороны, он стремится «доказать» порочность обеих «крайностей», беспринципно отождествляет эти идеологические и социальные антиподы, а с другой стороны, пытается выработать некоторую совершенную модель буржуазного «открытого» общества, его идеологии и образа жизни.

Эти идеологические установки Поппера, стремление найти «третий путь» определили в конечном счете методологию его концепции, обусловили социологический и этический релятивизм в качестве наиболее подходящего инструмента их реализации. Естественно, их выбор во многом был предопределен общими позитивистскими традициями.

Сущность этой методологии исследована в работах советских авторов и зарубежных марксистов. Проделанный ими анализ показывает, что Поппер, используя такие «теоретические» приемы, как метод «негативной верификации», принцип «фальсифицируемости знания», «ситуационный метод в истории», «социальная инженерия» и т. п., сознательно и настойчиво вводит в социальную теорию методологию крайнего релятивизма.

Так, Т. И. Ойзерман отмечает: «Поппер формулирует субъективистский принцип абсолютного релятивизма, согласно которому всякое описание фактов в конечном итоге оказывается заблуждением. Это наиболее рафинированный вариант новейшего агностицизма, корни которого, как нетрудно показать, обнаруживаются в гносеологических построениях иррационализма» [26]. В полной мере эта оценка относится и к характеристике той части концепции Поппера, в которой рассматриваются вопросы морали и этики.

Подобно Маннгейму и Беллу, Поппер специально останавливается на социально-ориентирующей функции социологии знания, довольно подробно рассматривает проблему моральной нормативности. Целый раздел своей книги «Открытое общество и его враги» (1945) Поппер посвящает актуальным вопросам этической теории, специально выделяя здесь проблему этического реляти-

---

[26] *Ойзерман Т. И.* Главные философские направления (Теоретический анализ историко-философского процесса). М., 1971, с. 150.

визма. Констатируя широкое распространение морального релятивизма, Поппер характеризует его как «главную философскую болезнь нашего времени»[27] При этом он повторяет распространенную в идеалистической этике ошибку, зачисляя в ряды релятивизма любую этическую теорию, признающую социальную обусловленность морали.

Релятивистски интерпретированная, беззастенчиво фальсифицированная Поппером, марксистская этика изображается им в виде морального инструментализма и даже прагматизма. По его мнению, это вовсе не теория, а теоретически оформленное выражение «моральных импульсов угнетенного класса, рассматривающего успех в своей борьбе как критерий истинности своих моральных взглядов»[28]. Поппер, таким образом, сознательно игнорирует те положения марксистской этики, в которых изложена сущность научного понимания морали, закономерности ее развития и преемственности в процессе нравственного прогресса общества.

Свидетельством того, что современное буржуазное обществоведение охотно использует релятивистскую методологию социального познания, явились и работы Белла. Выступив против методологии исторического материализма, Белл предложил «новую» теоретическую схему, объясняющую развитие общества с позиций многофакторности, положения о различных «осевых принципах», определяющих экономическую, социальную, духовную, культурную жизнь.

В нашей литературе концепции Белла был дан обстоятельный критический анализ. С полным основанием Ю. А. Красин, например, отметил, что диалектике исторического материализма Белл противопоставляет «эклектику «разобщенных сфер»»[29].

«Сам Белл не оставляет никаких сомнений в том, что в основе его концепции лежит социологический релятивизм, восходящий к философии истории Макса Вебера»[30].

---

[27] *Popper K.* The Open Society and its Enemies, vol. II, p. 369.

[28] Там же, с. 207.

[29] См. *Красин Ю. А.* В поисках утраченных ценностей. — Вопросы философии, 1976, № 8, с. 110.

[30] См. *Араб-Оглы Э. А.* Социологическая теория или социальный миф? (Злоключения концепции «послеиндустриального общества»). — Мировая экономика и международные отношения, 1974, № 7, с. 120.

Релятивистская методология определила в конечном счете и понимание Беллом культуры и морали, их общественных функций. Подобно Манигейму и Попперу, Белл уделяет большое внимание проблемам культурных и нравственных ценностей. Однако его учение о культуре крайне противоречиво и непоследовательно.

С одной стороны, культура изображается им как сфера, не связанная с другими, определяемая собственными «осевыми принципами». С другой стороны, он возлагает на культуру ответственность за кризисное состояние общества, т. е. «доказывает» известную зависимость и экономической, и социальной сфер от культурной. Идея «разобщенности сфер» повисает в воздухе.

У Белла встречается немало высказываний о связи экономики, политики и культуры. Исходя из приоритета культуры и сознания в жизни общества, Белл тем не менее неоднократно пишет о том, что образ жизни, нравы, ценности находятся под непосредственным воздействием социальной структуры и общественно-экономической практики.

Словом, вся его концепция духовной жизни общества переполнена непоследовательными высказываниями, чему, безусловно, способствовала избранная им релятивистская методология. «Релятивизм играет с ним злую шутку. Внутренне разорванным, «разомкнутым» оказывается не только представление об обществе, но и личное теоретическое кредо автора: в его рамках тесно соседствуют прямо исключающие друг друга положения. В конечном счете, как оставаясь в пределах технологического детерминизма, так и выходя из них с помощью релятивистской вивисекции единой общественной действительности, буржуазная наука обнаруживает свое бессилие построить собственную теорию общественного развития, способную противостоять историческому материализму» [31].

В своей работе «Культурные противоречия капитализма» (1976), а также во «Введении» к новому изданию книги «Приход постиндустриального общества» (1978) Белл предлагает свою интерпретацию духовного кризиса, дает его ценностно-этическое «измерение».

---

[31] *Дилигенский Г. Г* Кризис капитализма и буржуазная идеология (О новой книге Д. Белла). — Мировая экономика и международные отношения, 1977, № 2, с. 44.

Характеризуя модернистскую культуру «индустриального общества», Белл совершенно правильно отмечает, что она по своей сущности является выражением иррационализма, апокалиптических умонастроений. «Модернистская культура — это по преимуществу культура эго. Ее центр есть «я», и ее границы определяются идентичностью с ним» [32].

«В сегодняшней культуре заправляют ценности антиинтеллектуализма и «противопорядка», — пишет Белл.— Традиция, порядок и рационально-критический дух потеряли цену в глазах всего общества. Модернистская культура поставила западное общество на грань духовного и морального распада» [33].

Но естественно возникает вопрос: в силу каких причин возникла модернистская культура, кто выпустил на волю «демонические силы», с которыми теперь не в состоянии справиться капитализм? Этот вопрос Белл решает также непоследовательно. Он признает, что модернизм и сопутствующая ему контркультура порождены «тенденцией рыночно-капиталистического гедонизма», ориентацией капиталистического производства на бездумное потребление [34].

Уже само это признание (если даже оставить в стороне то, что Белл полностью игнорирует в своем анализе факт резкой социальной дифференциации в условиях капитализма) устанавливает определенную зависимость развития культуры и морали от целей и принципов частнособственнического предпринимательства. Вместе с тем развитие производства, капиталистическое предпринимательство Белл объявляет реакцией на психологические потребности индивида. При этом он явно склоняется к тому, чтобы усмотреть причину всех моральных и культурных противоречий капитализма в несовершенстве человеческой натуры.

Иными словами, стремление преодолеть «бесхитростный детерминизм» приводит Белла не только к противоречивости в объяснении социальных явлений, в данном случае культуры и морали, но и к откровенному идеализму. Общий смысл его рассуждений об истоках

---

[32] *Bell D.* The Cultural Contradictions of Capitalism. New York, 1976, p. 132.

[33] Там же, с. 167—171.

[34] См. там же, с. 71—72.

кризиса духовно-нравственных ценностей сводится к тому, что этот кризис порожден не законами функционирования капитализма и в конечном счете не экономическими факторами, а импульсами «иррациональной природы человека», которые получили в «индустриальном обществе» благоприятные условия для своего проявления. В качестве иллюстрации Белл приводит красноречивые факты разложения нравов, девальвации моральных ценностей. «Безудержный гедонизм пришел на место пуританского духа». В мире потребления царствует принцип «лови мгновение» и патологические поиски наслаждений [35].

Гедонистическое отношение к жизни в свою очередь обусловливает появление новой системы ценностей, новый тип морали — морали вседозволенности. «Социальная атмосфера вседозволенности», по словам Белла, формирует особый жизненный стиль поведения личности, распущенность нравов становится теперь самоцелью и определяет представления о «должном» и «нравственно-ценном» поведении [36].

Совершенно понятно, что образцы поведения, выступающие антиподом традиционным буржуазным моральным стандартам, являются по своей сущности релятивистскими. Это логически вытекает из всего хода рассуждений Белла о «новой системе ценностей», гедонизме как принципе поведения и всего образа жизни, хотя сам он такого вывода не делает. Более определенно о связи «новых ценностей» с моральным релятивизмом, гедонизма с моральным нигилизмом писали У. Ростоу и В. Обенхауз [37]

Авангардизм и модернизм в духовной жизни, гедонизм в морали ведут к тому, что культура в целом, по мнению Белла, перестает эффективно выполнять свою главную функцию — формирование самосознания общества, оказывается неспособной обеспечить моральное оправдание капитализма как системы [38].

Понятно, что Белл не может ограничиться данной констатацией. Фиксируя отсутствие в буржуазном обществе философии, способной определить «моральный порядок»,

---

[35] См. там же, с. 158.
[36] См. там же, с. 160.
[37] *Rostow W.* The United States in the World Arena. New York, 1960; *Obenhaus V.* Ethics for an Industrial Age. New York, 1965.
[38] *Bell D.* The Cultural Contradictions of Capitalism, p. 83—84.

а также кризис традиционных культурных и моральных ценностей, Белл считает главной задачей капиталистического общества выработать новую идеологию, новую культуру и мораль, которые бы смогли преодолеть контркультуру, ее разрушающее воздействие.

В отличие от буржуазных идеологов, призывающих реставрировать традиционные ценности, Белл полагает, что традиционная буржуазная система культурных и морально-этических ценностей более не соответствует уровню современной экономической и социальной организации капитализма. По его мнению, необходимо создать нормативную систему, адекватную нынешней реальности капиталистического строя. Поиск «новой» идеологии, культуры и морали, по Беллу, следует осуществлять на путях конструирования более справедливых нормативов взаимоотношений людей и восстановления в своих правах религиозной морали [39].

Сам факт, что социально-философские концепции таких ведущих в капиталистическом мире буржуазных теоретиков, как Маннгейм, Поппер, Белл, основаны на релятивистской методологии социального познания, дает основание утверждать, что релятивизм как методологический принцип широко используется в буржуазной общественной теории XX в., что релятивизация буржуазного обществоведения — объективная закономерность его эволюции на современном этапе.

Характеризуя релятивизм, представленный в современном буржуазном обществоведении, важно отметить, что он выступает в самых различных теоретических формах. Так, правомерно различать философский релятивизм (гносеологический и методологический), ценностно-нормативный, социологический. Социологический релятивизм в свою очередь распадается на отдельные разновидности релятивистской теории, связанные с изучением общественных явлений и процессов: исторический, идеологический, культурный, моральный, правовой, политический релятивизм. Вполне правомерно вычленение релятивизма, охватывающего пограничные области науки: историко-философский, социально-культурный, этико-социологический, нормативно-ценностный релятивизм.

---

[39] См. там же, с. 29, 156—157, 166.

Релятивизм в буржуазном обществоведении различается также по степени «остроты» проявления: «непосредственная культурная релятивность», «предельный релятивизм», «полный» (совершенный, абсолютный релятивизм), «радикальный релятивизм». В этом плане различаются «относительный», умеренный и абсолютный, крайний, по выражению В. И. Ленина, «голый»[40] релятивизм.

Одним из характерных проявлений релятивизма в общественной теории является этический релятивизм.

Моральный кризис капитализма и актуализация проблемы этического релятивизма

Усиление релятивистской тенденции в буржуазном обществоведении — свидетельство глубинных кризисных процессов, происходящих в самих основах буржуазного бытия. Это социально-экономическая неустойчивость, растущая нестабильность политической и правовой систем, нарастание противоречий в культурной и нравственной сферах капитализма, преобладание разобщающих людей процессов в социальной жизни, необеспеченность существования простого человека, его неуверенность в будущем.

Бурные события общественной жизни проходят в русле научно-технической революции. Ее социальные последствия обостряют и углубляют кризисные явления капитализма, вносят серьезные коррективы в традиционную веру буржуазного сознания во всемогущую силу науки и техники. Особенно остро встает проблема моральной ответственности ученых, происходят глубокие изменения в мировоззренческих и этических представлениях людей.

Все это и обусловливает антиномичность буржуазного сознания, усиливает в нем тенденции иррационализма, скептицизма и мировоззренческого нигилизма, способствует широкому распространению пессимистического мировосприятия и мироотношения. Сама действительность социальной жизни капитализма оказывается той благоприятной почвой, на которой бурно произрастают идеи абсолютизации относительности человеческих знаний,

---

[40] См. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 139.

отрицание нравственного прогресса, отрицание устойчивого, абсолютного в моральных ценностях. Этический релятивизм, таким образом, получает самые благоприятные условия для своего «расширенного воспроизводства».

Особо важно отметить духовный кризис капитализма, порождающий в свою очередь кризис личности. В основе сложного, внутренне противоречивого явления, именуемого духовным кризисом капитализма, лежит разочарование широких масс в буржуазных социальных, политических и нравственных идеалах, в буржуазном образе жизни, его моральных императивах и стандартах. Красноречивым симптомом этого кризиса и его существенным компонентом выступает нравственный нигилизм, охвативший значительные массы людей на Западе. Сфера социального поведения, моральных взаимоотношений людей всегда была наиболее чутким барометром состояния общества, его духовного здоровья. В этом смысле кризис моральных ценностей буржуазного общества стал своеобразной квинтэссенцией духовного кризиса капитализма.

Неизбежное следствие морального кризиса — «распад» традиционного нормативно-регулятивного механизма, усиление «разнобоя» в ценностных ориентациях личности, нарастание противоречий между официальной моралью, прокламируемой буржуазным обществом, и практическим поведением человека. Релятивизация при этом нравственного сознания на общественном и индивидуальном уровнях — процесс объективный. «*Этический релятивизм* представляет собой выражение кризиса моральных ценностей буржуазного общества, — констатирует К. А. Шварцман. — Отрицая возможность истинного знания в сфере морали, он неизбежно ведет к утрате людьми контроля над событиями, оставляет их в нерешительности, парализует их действия, направленные на изменение общественных и нравственных отношений»[41].

В самом духовном кризисе буржуазного общества можно выделить объективную сторону (кризис буржуазного образа жизни) и субъективную («философия кризиса», по выражению венгерского автора А. Геде[42]). Обе эти стороны в их взаимосвязи и взаимообусловленности

Критика современных буржуазных воззрений в курсе исторического материализма. М., 1975, с. 191.

[42] См. *Геде А.* Философия кризиса. М., 1978.

нашли свое выражение в проблеме современного буржуазного этического релятивизма.

Анализируя сущность морального кризиса капитализма и выявляя специфику его проявления в релятивистских этических концепциях, правомерно выделить несколько основных аспектов проблемы.

Прежде всего этический релятивизм, как и буржуазная теория морали в целом, в специфической форме отражает те изменения в общественном положении людей, которые вызывают существенный пересмотр их представлений о социально- и нравственно-ценном и значительном, фиксируется в «жизненной философии», утверждающей относительность и произвольную условность всех и всяческих норм, отрицающей возможность установить грань между моральным и аморальным, антиобщественным.

Эволюция капитализма, особенно в последние годы, породила ряд таких кризисных явлений, которые не только резко ухудшили благосостояние миллионов людей на Западе, но и поставили под угрозу основы человеческого существования. Достаточно назвать хотя бы безжалостное разрушение в индустриально развитых капиталистических странах природной среды и появление чудовищных средств массового уничтожения людей. Все это вызывает коренные изменения в их мировоззрении, способствует укоренению нигилизма и скептицизма.

Буржуазный строй все нагляднее проявляет себя как деградирующее общество прежде всего в социально-экономической, определяющей сфере общественной жизни. Достаточно сказать, что за последние десять лет капитализм переживает уже третий экономический спад. Использование в производстве новейших достижений научно-технического прогресса в условиях капитализма оборачивается против трудящихся. Резко возросла инфляция, неудержимо растут цены на продукты питания, товары широкого потребления, происходит «дальнейшее обострение общего кризиса капитализма» [43].

Капитализм не в состоянии обеспечить основное право человека — право трудиться, реализовать свои творческие потенции. Взять, к примеру, США — эту признанную цитадель империализма. Уровень безработицы в этой стране непрерывно растет. В 1980 г., по официальным дан-

---

[43] См. Материалы XXVI съезда КПСС, с. 20.

ным, общее число безработных в США составляло 7,6% трудоспособного населения страны[44].

В целом только в развитых капиталистических странах армия безработных в 1980 г. насчитывала 19 млн. человек. По данным комиссии стран Европейского экономического сообщества, перспективы в этом отношении еще менее обнадеживающие. К 1985 г., как полагают специалисты, в странах этого сообщества из 110 млн. работоспособного населения 11—15 млн. человек попадут в число «*лишних*»[45].

В США и других развитых капиталистических странах в последние годы начали отчетливо проявляться некоторые принципиально новые черты проблемы занятости населеиия. К ним относятся: расширение социальных границ безработицы, охватывающей ныне и привилегированные группы рабочей силы; особая острота безработицы среди таких групп трудящихся, как молодежь, женщины, «цветное» население; продолжительность безработицы, ее хронический характер. Эти тенденции действуют во всех видах безработицы — структурной (возникшей в результате спада производства в традиционных отраслях промышленности), циклической (вызванной непосредственным общим спадом производства) и фрикционной (безработица в период перехода с работы на работу).

Качественно новым, беспрецедентным явлением в жизни буржуазного общества стала «интеллектуальная безработица». С начала 70-х годов наблюдается относительный и абсолютный рост безработных среди таких категорий, как служащие, административные работники, дипломированные техники, инженеры.

Дамоклов меч безработицы реально угрожает и студенческой молодежи, так как трудоустройство будущих специалистов, как правило, дело их самих. В «свободном обществе» свободный диплом часто оказывается символом «свободы от работы».

Таким образом, одной из типичных черт социально-экономической жизни нынешнего капитализма становится порождение многочисленной армии «лишних» людей, для которых безработица — «норма» их социального статуса, причем «лишними» сплошь и рядом оказываются

[44] См. Правда, 1980, 13 ноября.
[45] См. Правда, 1980, 17 ноября.

квалифицированные рабочие, опытные специалисты и ученые.

Отстранение людей от трудовой деятельности глубоко травмирует их психику, порождает мысль об относительности таких, казалось бы, устойчивых и абсолютных общественно необходимых ценностей, как производственная квалификация, опыт работы, степень мастерства, способность и талант. Интересное наблюдение осуществили американские социологи Д. Д. Брагински и Б. М. Брагински. Проведя социологические исследования среди группы потерявших работу инженеров, управляющих, высококвалифицированных специалистов, они пришли к выводу, что в жизненных ориентациях этих людей и их поведении произошли негативные необратимые изменения: коренной пересмотр понимания общества, самого себя, дружбы, семьи и практики повседневной жизни. Таковы последствия безработицы, разрушающие моральные устои личности, порождающие у нее состояние «перманентного цинизма»[46].

Приведенный пример — одна из иллюстраций закономерностей морального кризиса капитализма, а именно постепенное превращение социальных и нравственных аномалий в обычные явления жизни, в своеобразные «стандарты» человеческих отношений. Нормой для миллионов людей в условиях империализма становится безработица, нормальным — превращение полных сил и энергии людей, и прежде всего молодежи, в «лишних».

Необеспеченность существования трудящихся, обостряющиеся нищета и бесправие порождают в сознании и психике значительного количества людей ощущение неуверенности в сегодняшнем и тем более завтрашнем дне, вызывают существенные сдвиги в системе жизненных ориентаций, ценностных представлений. В сознании масс зреет недовольство основами буржуазного образа жизни, нарастает протест против системы, которая не в состоянии обеспечить нормальную жизнедеятельность человека.

Кризис экономики, политики, культуры общества, основанного на ценностях частнособственнического предпринимательства, ставит в глазах многочисленных людей

---

[46] *Wickman P.* (ed.) Readings in Social Problems: Contemporary Perspectives. 1977—1978 edition. New York, Hagerstown, San Francisco, London, 1977, p. 78.

под сомнение «разумность» этого общества, ведет к ломке привычных стереотипов мышления и поведения, выливается в мучительную переоценку ценностей. Все это расшатывает основы общественной и индивидуальной морали, формирует эгоистически-утилитарное отношение к миру, стимулирует нигилистическое поведение.

«Обесценка ценностей», осуществляющаяся по принципам «моральной» практики буржуазного общества, приводит к тому, что в нравственном сознании многих людей на Западе граница между нормальным и анормальным размывается, становится нечеткой. Более того, происходит и своеобразная инверсия морального и аморального, бывшие добродетели отныне рассматриваются как жалкие анахронизмы, а нравственные аномалии приобретают характер «новых ценностей».

В связи с этим в буржуазном обществе вновь актуализировалась тема социальной и моральной «аномии», обострилась проблема морального отчуждения личности. Отчужденный индивид, человек, рассматривающий общество, его моральные требования и нормативы как чуждую себе, враждебную силу, становится носителем «контрморали», начинает исповедовать релятивистский принцип моральной вседозволенности.

Разрушающее воздействие на личность состояния отчужденности от общества в свое время блестяще показал К. Маркс. В условиях современного государственно-монополистического капитализма тенденция отчуждения выступает с особой силой. В качестве новых признаков этого отчуждения можно отметить то, что оно все в большей степени распространяется даже на те слои населения, которые рассматривали себя в качестве основного носителя буржуазных традиций.

Многие теоретики капитализма всерьез обеспокоены происходящими изменениями в умонастроениях и поведении многих представителей «среднего класса». Характеризуя сознание и психологию многочисленных слоев мелких и средних торговцев, «свободных предпринимателей», Р. Миллс, например, отмечает, что для них типичен смертельный страх перед огромными монополиями, низведшими их до положения «люмпен-буржуазии» [47].

П. Джонсон, разделяя в принципе этот вывод, называет «врагами общества» тех, кто «разрушает» мелкую

[47] *Mills R.* White Collar. New York, 1956.

буржуазию. Существование и нормальное функционирование «среднего класса», полагает он, одно из коренных условий выживания капитализма [48].

Однако законы капиталистической конкуренции безжалостны и глухи к призывам «щадить своих». Ряды недовольных, бунтующих против порядков, выгодных крупному капиталу, непрерывно пополняются представителями так называемого среднего класса — самого многочисленного в буржуазном обществе.

Отчуждение личности в условиях современного капитализма приобрело массовый характер. «Общей и основной чертой, определяющей положение индивида в нашем обществе, является отчуждение» [49], — пишет американский прогрессивный философ Г. Парсонс. При этом особое внимание он обращает на морально-психологический аспект этого отчуждения, на то обстоятельство, что главной формой отчуждения выступает отчуждение человека от его творческой силы. В силу этого он утрачивает интерес к своей деятельности, а зачастую и к самой жизни.

Моральное отчуждение, как и отчуждение вообще, — сложное, многоплановое явление. Его существенные признаки — обесценка индивидуальности, девальвация человеческих чувств, дегуманизация человеческих отношений. Моральное отчуждение, проявляясь на личностном и групповом уровнях, порождает антагонизм индивидуальных и общественных интересов, обостряет отношения личности и общества, разрушает межличностные семейно-родственные и общественные связи, вносит серьезные коррективы в мотивацию человеческого поведения. Сам процесс морального регулирования в условиях отчуждения приобретает принудительный характер, моральная регламентация выступает как некая внешняя и чуждая личности сила, ограничивающая человеческую свободу.

В этих условиях, по словам А. Швейцера, начинает проявляться разобщенность современных людей, причем «нормальное отношение человека к человеку стало затруднительным...» [50].

Моральное отчуждение личности в условиях капитализма проявляется уже в том, что личность не способна

---

[48] *Jonson P.* Enemies of Society. London, 1977, p. 258.

[49] *Парсонс Г. Л.* Жизненная философия американца и «новые левые». — Вопросы философии, 1968, № 6, с. 102.

[50] *Швейцер А.* Культура и этика. М., 1973, с. 45.

непосредственно участвовать в производстве нравственных ценностей, считая это привилегией господствующих классов и их идеологов. Моральное творчество в силу этого выступает для индивида не только как чуждое ему, но и как враждебное, ибо оно создает систему внешних норм-рамок, жестко регулирующих его поведение.

Происходит отчуждение личности от уже действующих в обществе моральных норм и установок. «Они начинают выглядеть как чуждые, враждебно-порабощающие его силы... Моральная императивность (обязательность) норм выглядит как полностью «внешнее» принуждение, не вытекающее из внутриличностных потребностей, побуждений»[51]. Личность, не участвующая в нравственном творчестве, для которой уже существующие моральные ценности выступают как враждебные силы, естественно, отчуждается и от своей моральной сущности, происходит ее раздвоение на «подлинную» и «неподлинную» сущность. И наконец, происходит отчуждение человека от нравственного мира других людей, наступает его моральная изолированность. «Нравственно-психологическая рознь, вражда — неизбежный компонент морального отчуждения человека при капитализме»[52].

Стремление человека к свободе в условиях реального отчуждения нередко приобретает уродливую форму аморализма. Это в свою очередь отражается на уровне нравственного сознания и проявляется как отрицание ценности и общей значимости моральных норм и их критериев.

Исследование социальной природы этического релятивизма состоит в анализе основных, наиболее типичных поведенческих реакций так называемой массовой личности буржуазного общества на условия социального бытия, которые не способны обеспечить нормальное человеческое существование. Отсутствие устойчивого механизма морального регулирования и ослабление коммуникативной общественной функции морали приводят к тому, что индивид оказывается перед фактом существования разнонаправленных типов морали, что погружает его в состояние неопределенности.

---

[51] *Титаренко А. И.* Антиидеи. Опыт социально-этического анализа. М., 1976, с. 60—61.

[52] Там же, с. 62.

Подобного рода ситуация выбора жизненных, нравственно-ценных ориентиров отражена в последних работах О. Тоффлера.

В условиях «краха общественного согласия» происходит, по словам Тоффлера, распад «социальной ткани», наступает «фрагментация» и «дифференциация» социального бытия, возникают «мозаичный» стиль жизни, множество «субкультур», различные «модели поведения»[53].

Существенными моментами духовной жизни такого общества становятся, по его мнению, решительный пересмотр ценностей и наступившая в результате этого неразбериха в моральных ориентациях индивида. «Америку раздирает неопределенность отношения к деньгам, собственности, правопорядку, расовым проблемам, религии, богу, семье и личности. Но от этой свистопляски страдают не одни Соединенные Штаты. Процесс массовой переоценки ценностей охватил все технически развитые страны»[54].

Оставив в данном случае на совести буржуазного социолога некорректность заключительного обобщения, важно отметить один существенный момент. Так, находясь в ситуации всеобщей социальной неустойчивости, сталкиваясь с возможностью «моделировать» себя с невообразимого множества типов поведения, личность буржуазного общества оказывается в состоянии глубокой растерянности. Какой тип поведения в данных условиях является «оптимальным», общественно-ценным? На этот вопрос, особенно болезненно воспринимаемый молодыми людьми, буржуазное общество по существу ответить не в состоянии.

У человека, находящегося в ситуации социальной неустойчивости, усиливается чувство отчуждения, наблюдается «утрата ориентации», возникает желание либо «убежать» от общества, игнорировать его, либо даже вступить с ним в борьбу. Разрушение общественной морали, отсутствие единства взглядов, разброд в понимании основных социально-нравственных ценностей неизбежно ведут к разрушению личности, способствуют расширению масштабов антиобщественного поведения. При всем многообразии его типов и форм все это вписывается в рамки

---

[53] *Toffler A.* Future Shock. London, 1972, p. 260, 277, 284—285, 290.

[54] Там же, с. 276.

«отклоняющегося», так называемого девиантного, поведения.

Анализ «отклоняющегося» (девиантного) поведения и выявление его связи с кризисным состоянием общества и социальной аномией были даны в работах Э. Дюркгейма, а также Р. Мертона. Вводя в буржуазную социологию понятие «аномия», Э. Дюркгейм трактовал его как состояние сознания, которое характеризуется отсутствием четких моральных регуляторов и ориентиров, особым нравственно-психологическим ощущением отсутствия цели жизни, устойчивым чувством беспокойства, душевным дискомфортом и т. д.

Подобное состояние сознания и становится, согласно Дюркгейму, основной причиной «отклоняющегося» (девиантного) поведения от общепринятого, «нормального». Исследуя его конкретные проявления (например, самоубийства, преступность), Дюркгейм связывал обострение «девиации» с экономическими и социальными кризисами и полагал, что оно свидетельствует о моральном нездоровье общества. Однако глубинные причины и подлинные источники «аномии» и «девиации» не были им поняты. Несомненно, этому способствовало и то, что французский социолог стоял на позициях этико-социологического релятивизма, считал, что социальная обусловленность всех форм морали делает их одинаково правомерными и что доказать превосходство какой-либо из них над другими невозможно[55].

В современной буржуазной литературе концепция Дюркгейма—Мертона (состояние аномии порождает «отклоняющееся» (девиантное) поведение) рассматривается как классическая. Еще в недалеком прошлом буржуазия широко использовала концепцию «аномии» и «девиантного» поведения для осуждения и подавления всякого инакомыслия, прежде всего для преследования прогрессивных деятелей, которые нарушали «нормальное» функционирование буржуазного социального механизма. Однако на нынешней стадии эволюции капитализма в содержании этого феномена произошли существенные изменения: социальная база девиантов значительно расширилась, а социальное время существования этого типа поведения уже не ограничивается лишь рамками особо

---

[55] См. *Осипова Е. В.* Социология Эмиля Дюркгейма. Критический анализ теоретико-методологических концепций. М., 1977, с. 208—214.

острого проявления кризисного состояния общества. В новых условиях социально-нравственная девиация приобрела характер устойчивости и всеобщности, из «исключительного» она превратилась в массовое явление, в своеобразную «норму».

Современные буржуазные авторы отмечают, что общественное сознание капиталистического общества характеризуется бездуховностью, отсутствием социально значимых и нравственно положительных идеалов. «Это состояние отсутствия ценностей называется по-разному, оно определяется как «аномия» или «аморальность», как осознание бесплодности человеческой жизни, пустоты, безнадежности, отсутствия чего-либо, во что можно верить и чему можно быть преданным» [56].

В последние два десятилетия морально-психологический климат капиталистического общества еще более ухудшился. Убедительные доказательства этому приводят сами буржуазные исследователи [57].

Известный американский политолог К. Томпсон в книге «Этика, функционализм и власть в международной политике. Кризис ценностей» пишет о том, что в США вследствие «потери человеком собственного Я», разрушения социальных и семейных отношений, утверждения культа силы как в межличностных, так и в международных отношениях наступил «кризис этических норм».

«Сегодня американское общество, — отмечает Томпсон, — переживает острый кризис ценностей», вызванный тем, что «старые ценности и нормы поведения утратили свою силу, а новые еще окончательно не сформировались» [58].

Об аномальном состоянии духовной жизни США, признанной цитадели буржуазного образа жизни, свидетельствует и статистика, фиксирующая стремительный взлет в этой стране преступности, гангстеризма, наркомании, порнографии. Каждые 24 мин. в США происходит убий-

---

[56] *Maslow A. J.* (ed.) New Knowledge in Human Values. New York, 1959, p. 7.

[57] *Hodgson G.* America in our Time. Garden City, Doubleday, 1976; *Harrington M.* The Twilight of Capitalism. New York, 1976; *Wells A.* (ed.) American Society: Problems and Dilemmas. Palisades (California), 1977; *Wacker A.* Vom Schock zum Fatalismus. Soziale und psychische Auswirkungen der Arbeitslosigkeit. Frankfurt am Main, 1978; *Carrol J.* Sceptical Sociology. London, 1980.

[58] *Thompson K.* Ethics, functionalism and Pover in International Politics. The Crisis of Values. Lousiana, 1979, p. X, 111.

ство, каждые 7 мин. — изнасилование, каждые 10 сек. — ограбление квартиры. Приводя эти данные, журнал «Тайм» констатирует, что сам характер преступности становится все более жестоким, зачастую «немотивированным». Страх перед бандитами, убийцами и насильниками «постепенно парализует американское общество»[59].

Широкий размах на Западе приобрела наркомания. По данным английского юриста-социолога К. Питта, в США, например, насчитывается около 24 млн. человек систематически употребляющих наркотики[60]. От злоупотребления ими ежегодно умирает более 5 тыс. американцев, преимущественно молодых[61].

В своего рода наркотик превратилась в капиталистическом мире эротомания, порнография. Мощная «индустрия секса», обеспечивая огромные барыши (достаточно сказать, что ежегодно дельцы от порнографии кладут в свои сейфы миллиарды долларов прибыли), калечит души и жизнь миллионам людей, преимущественно молодым.

Массовость проявлений аморализма — это еще одно свидетельство нездоровья «общества, лишенного будущего», убедительный показатель «разрушения» личности. Вполне понятно, что подобная обстановка в значительной мере формирует всю духовную атмосферу буржуазного общества.

В силу этого «аномия» становится хронической, «перманентной», перестает быть необычной. Она превращается в атрибутивное свойство буржуазного общества, выступает как функциональное проявление неизлечимо больного общественного механизма.

Многие буржуазные исследователи морали, например, с тревогой констатируют, что в их обществе прочно укоренился цинизм, что жестокость, бездушие, эгоизм, несправедливость становятся «нормой» жизни, вытесняя гуманные чувства и нормы взаимоотношений людей.

Аномалия как «норма». Эта удивительная метаморфоза аморального в «нормальное» показывает всю глубину морального кризиса, охватившего капиталистическую цивилизацию. Однако услужливые апологеты буржуазного строя, пытаясь и в этих условиях представить моральный кризис капитализма как временное и даже

[59] Time, 23 March, 1981, p. 18.
[60] *Pitt K.* Drugs and drug reabilitation. London, 1976, p. 104.
[61] U. S. News and World Report, 10 May, 1976, p. 25.

прогрессивное по своей сущности явление, провозглашают становление «новой» морали, морали соответствующей-де новому, постиндустриальному этапу общественного развития. И в этом случае методология этического релятивизма оказывается наиболее подходящей.

Воспринимая практический моральный релятивизм как «новую реальность», буржуазные теоретики стремятся, используя учение о полной относительности моральных норм и взглядов, легализировать его.

С известной степенью условности можно выделить три основных типа объяснения буржуазными теоретиками морального релятивизма в условиях кризиса капиталистического общества и его ценностей.

Тоффлер, например, полагает, что «новое ощущение скоротечности повседневной жизни («эфемерность»)», «всеобщая неустойчивость окружающего как элемент мироощущения», «потребительски-ситуационный» характер человеческих отношений, калейдоскопическая «смена ценностей», «стилей жизни», «крах согласия» между людьми есть не что иное, как факт становления «нового общества»[62].

Сторонники идеи «постиндустриального общества» демонстрируют весьма своеобразную реакцию на фиксируемый им моральный кризис, а именно апологетический прогрессизм, при котором кризисные явления в сфере морали выдаются за свидетельство прогрессивных перемен, становление нового образа жизни, знаменующего «слом» старых моральных нормативов и замену новыми ценностями. В силу этого моральный и этический релятивизм интепретируется как совершенно неизбежная стихийная реакция индивидуального и общественного сознания на объективный процесс становления «сверхиндустриальной цивилизации».

Подобная тенденция, оправдывающая морально-этический релятивизм, — одна из ведущих в буржуазной литературе. В ней наблюдается решительный пересмотр ранее существовавшего негативного отношения к релятивизму. Длительное время существовавшая ориентация официальной буржуазной морали на некие устойчивые и абсолютные моральные стандарты, традиционные ценности классического капитализма (пуританская сдержан-

---

[62] *Toffler A.* Future Shock, p. 19—20, 37, 49—50, 277.

ность и скромность, трудовая этика, оптимизм и т. п.)[63] все в большей мере уступает место апологетическому оправданию «новых ориентаций», основанных на ценностях «ситуационного отношения к действительности», «гедонистически-утилитарного образа жизни», морали «потребительской ориентации».

В плане оценки такой эволюции морального сознания буржуазного «массового человека» можно сравнить суждения известного американского этика К. Брайтона, высказывания У Ростоу и некоторых других буржуазных авторов.

«Наиболее впечатляющая константа в истории западных этических идеалов, — пишет Брайтон, — есть общее осуждение интеллектуалами, деловыми людьми и многими другими крайних форм этического релятивизма, который на Западе приобретает форму доктрины, согласно которой для индивида и группы успех есть мерило правильности, а неудача — неправильности...»[64] Сказанное не оставляет сомнений в негативном отношении Брайтона к моральному релятивизму. И в этом он далеко не одинок.

Резко отрицательное отношение к моральному релятивизму характерно и для такого известного буржуазного автора, как П. Сорокин. В своей трехтомной работе о социальной и культурной динамике капитализма он критически оценивает сдвиги, происшедшие в моральной сфере буржуазного общества. Он подчеркивает преобладание утилитаристских мотивов в поведении, бездумную погоню за наслаждениями, отношение к деньгам как критерию всех ценностей, моральный атомизм и анархию (когда каждый становится своим собственным моральным законодателем), а также вытекающий отсюда моральный релятивизм и нигилизм.

Однако негативные оценки этико-морального релятивизма в последнее время все чаще уступают место «позитивной» точке зрения на проблему относительности в морали.

Многие буржуазные авторы, безусловно, включают моральный релятивизм в число «новых ценностей». При

---

[63] *Rostow W.* The United States in the World Arena. New York, 1960, p. 453.

[64] *Brinton C.* A History of Western Morals. New York, 1959, p. 417.

этом к «новым ценностям» общества они относят: моральные нормы, определяющие более свободное поведение людей (либерализация половой морали, «деавторизация», т. е. утрата былого уважения к властям, церкви и т. д.); новые социальные ценности (изменения в отношении к труду, браку, семье, утрата в глазах молодежи приоритета денег как критерия успеха); новые ценности, связанные со стремлением индивида к самоосуществлению [65].

У Ростоу рассматривает, например, моральный релятивизм, причем релятивизм групповой, коллективный, согласно которому нравственным может считаться лишь то, что одобряется группой, к которой принадлежит субъект, как «вновь приобретенную американским обществом ценность» [66].

Насколько глубоко зашел процесс релятивизации буржуазного сознания, свидетельствует и то, что на позиции релятивизма скатываются и представители теологической морали философии. В. Обенхауз, например, также пришел к убеждению, что релятивистские этические ценности жизненно необходимы, ибо «жизнь сама приводит нас к признанию относительности этических решений» [67], а выбор «правильного» решения на деле оказывается лишь выбором наименьшего зла.

Известный на Западе специалист в области теологической этики Дж. Флетчер разработал концепцию «ситуационной этики» [68]. Моральное решение, по его мнению, зависит от ситуации, в которой индивид находится. А ситуация всегда уникальна, неповторима. Следовательно, в каждом конкретном случае личность вынуждена применять «различные переменные величины» для определения ценности своих поступков, в результате чего «правильное» в одной ситуации становится «неправильным» в другой.

Метод «ситуационного», или «контекстуального», принятия решения, полагает Флетчер, соответствует самому духу времени. Овладевший методом «принципиального

---

[65] *Jancelovich D.* The new morality. A profile of American Youth in the 70's. New York, 1974, p. 87.

[66] *Rostow W.* The United States in the World Arena, p. 453.

[67] *Obenhaus V.* Ethics for an Industrial Age. New York, 1965, p. 276.

[68] См. *Шварцман К. А.* «Ситуационная этика» Джозефа Флетчера. — Вопросы философии, 1981, № 1.

релятивизма», «ситуационист» отрицает универсальные нравственные стандарты и законы, действует сугубо индивидуально. «Каждый человек должен принимать решение согласно своей собственной оценке условий и последствий поступка, и никто не может решить за него или оспаривать принятое им решение»[69].

Понимая, что подобный экзистенциалистский по своей сущности постулат ведет к абсолютному релятивизму и угрожает анархистским разрушением морали, Флетчер вводит в «ситуационную этику» элемент абсолютного, устойчивого, предлагает как бы точку опоры индивиду перед лицом зыбких и постоянно меняющихся жизненных ситуаций. Этой единицей измерения правильности поступка, своеобразным моральным критерием его ценности и значимости Флетчер объявляет любовь.

Преимущество такого исключительно психологического, интуитивного критерия Флетчер усматривает в том, что он не нуждается в верификации, полностью соответствует установкам психологической морали и в то же время обеспечивает гибкое приспосабливание личности к разнообразным жизненным ситуациям. Ситуационная этика Флетчера — это этика любви. «Любовь — это единственная норма», «любовь и справедливость — одно и то же»[70], — заявляет он.

Однако введение такого абсолютного фактора в систему мотивации человеческих поступков не делает «ситуационную этику» менее субъективистской. «Практическая стратегия» человеческого поведения, т. е. стремление индивида в любой ситуации извлечь из себя максимальную пользу, требует от него использования «релятивистской тактики»[71].

В положениях «ситуационной этики» отчетливо просматривается теоретическая санкция морального произвола, какими бы субъективно благими намерениями при этом ни сопровождались попытки создания «новой морали». Нормативный релятивизм, предлагаемый Флетчером в качестве метода выработки моральных решений, исключает возможность провести грань между мораль-

---

[69] *Fletcher J.* Situation Ethics: The New Morality. Philadelphia, 1966, p. 37.

[70] Там же, с. 65, 90.

[71] Там же, с. 43.

ным и аморальным, а также, как он сам признает, «верифицировать моральные выборы»[72].

Отношение к моральному кризису и этико-нравственному релятивизму колеблется в буржуазном общественном сознании в диапазоне от резко отрицательного до либерально-примирительного. Однако признание самого факта широкого распространения ценностей морального релятивизма, противопоставление традиционной морали официальных императивов «ситуационной» морали, продиктованной особенностями жизненной обстановки и психико-эмоциональными мотивами, очевидно.

Релятивистская тенденция в современном буржуазном нравственном сознании, несомненно, коренится в факте кризиса старых буржуазных моральных ценностей и сопутствующем этому кризису поиске «новой морали». Сама необходимость обосновать «правильность» «нового типа» морального регулирования требует от буржуазных теоретиков «доказательств» сугубой относительности нравственных норм, отсутствия в морали постоянных, неизменных элементов.

В силу этого обстоятельства «новые» моральные системы, как было нетрудно убедиться, четко отмечены печатью этического релятивизма. Такова, например, «каузальная мораль» английского социолога Кристин Дейвис, изложенная в ее книге «Британия — общество вседозволенности». В ней автор пытается доказать, будто бы в современном обществе наблюдается переход от «морализма» (т. е. оценки поведения личности при помощи определенных моральных стандартов) к «каузализму» (определению ценности и значимости того или иного поступка в зависимости от его индивидуальной полезности, выгоды). «Каузалиста, — пишет Дейвис, — не интересует, вызывает ли данное действие... моральное негодование или порочные мысли и чувства у других людей. Его волнуют не абстрактные права и свободы, а лишь одно: насколько выгодно разрешить или запретить тот или иной порок или вид деятельности»[73].

Прагматистски расчетливая ориентация в конкретной жизненной ситуации, по мысли Дейвис, — основной при-

---

[72] Там же, с. 48—49.

[73] *Davies Ch.* Permissive Britain. Social Change in the Sixties and Seventies. London, 1975, p. 56.

знак «новой каузальной мысли», сменившей традиционную моралистику с ее религиозными абсолютами[74].

Подобная постановка вопроса отнюдь не нова. Учет последствий поступков — одно из основных положений утилитаризма, которое было представлено в свое время И. Бентамом. Ориентируясь на достижение личного счастья, индивид должен, по его мнению, определить наиболее «полезное» для себя путем подсчета возможных выгод и потерь, вытекающих из того или иного действия и поступка[75].

Утилитаризм Бентама в полной мере отразил торгашеский дух мировосприятия и мироотношения буржуа. Бентам не видел, что в условиях капитализма счастье одного человека нередко построено на несчастье другого. Утилитаризм как моральный принцип был подвергнут решительной критике, в том числе и со стороны буржуазных теоретиков, и, казалось, утратил свою привлекательность.

Но как видим, в условиях обострения морального кризиса капитализма и поисках выхода из него путем конструирования «новой морали» утилитаризм снова всплыл на поверхность. Законно возникает вопрос: в чем же отличие «каузализма» от утилитаризма?

Ответ на него интересен по двум соображениям. Во-первых, этот ответ объясняет, каким образом в современной западной социологии осуществляется модернизация традиционных этических доктрин, во-вторых, показывает, как можно с помощью такой «обновленной» теории оправдать буржуазную моральную практику.

Отличие каузалиста от утилитариста, по мнению Дейвис, состоит в том, что каузалист имеет дело не с позитивной полезностью, направленной на достижение счастья, а с негативной, преследующей цель свести до минимума возможные страдания и несчастья. Кроме того, он учитывает лишь ближайшие, кратковременные последствия, не утруждает себя заботами об отдаленной перспективе. Иными словами, «каузализм есть форма утилитаризма, берущая в расчет лишь краткосрочные и только неприятные, «болезненные» последствия поступка, правила или закона»[76].

---

[74] См. там же, с. 3.

[75] *Бентам И.* Избранные сочинения, т. I (см. Введение в основания нравственности и законодательства). СПб., 1867.

[76] *Davies Ch.* Permissive Britain, p. 7.

Если к этому добавить, что «каузалист», по мнению Дейвис, исходит не из групповых или общественных, а из индивидуальных интересов и живет исключительно сегодняшним днем (по принципу: удовольствие сегодня лучше, чем удовольствие завтра, сегодняшняя боль хуже, чем завтрашняя), то теоретический портрет «каузалиста» 70-х годов можно считать завершенным. Расчетливый, но близорукий эгоист, человек откровенно гедонистической ориентации, исповедующий культ сиюминутных удовольствий, — таким предстает перед нами носитель «новых моральных ценностей».

Как видим, в концепции Дейвис представлена личность, иррациональная по своей сущности, а характер изменений в жизни общества — как «взрыв гедонизма», что и обусловило, по ее мнению, переход от «морализма» к «каузализму». При этом Дейвис никак не может отважиться назвать вещи своими именами — прямо сказать, что «морализму» противостоит аморализм. Возникновение нового, гедонистического образа жизни вынуждает моральных законодателей, полагает Дейвис, смягчать привычные нормативы поведения.

В концепции Дейвис отчетливо просматривается характерный для новейшей буржуазной идеологии прием — стремление выдать явления морального кризиса буржуазного общества за неизбежные атрибуты «современного» образа жизни людей.

Подобная тенденция характерна и для многих других работ современных буржуазных авторов. Такова, например, «негативная мораль» американского философа К. Кенистона, в основе которой лежит «синдром потери веры»[77] Такова же сущность «гедонистической этики» в интерпретации Д. Белла, эгоистической морали, ориентированной на «сиюминутное наслаждение» и отрицающей какие бы то ни было моральные стандарты[78].

Одной из основных тенденций в моральной жизни современного капитализма становится, таким образом, «вытеснение» традиционных механизмов морального регулирования, основанных на «трудовой этике», на классическом моральном кодексе, новыми образцами субъективистской и релятивистской морали.

---

[77] *Keniston K.* Youth and Dissent. The rise of a new opposition. New York, 1971.

[78] *Bell D.* The Cultural Contradictions of Capitalism, p. 21—22.

Ряд буржуазных теоретиков дает более осторожные оценки моральному поведенческому плюрализму и релятивизму, подчеркивая преимущественно лишь факт неадекватности старых моральных ценностей новым реалиям моральной жизни буржуазного общества.

Буржуазное теоретическое сознание не способно вскрыть причину и подлинную сущность моральных противоречий, их социально-классовые источники, оно «застревает» на поверхности анализируемого явления, ограничивается констатацией «разлада» общественной и индивидуальной морали, диссонанса моральных ценностей. Однако и такая «осторожная» позиция, обнаруживая внутреннюю противоречивость моральной жизни, наличие различных стандартов поведения, укрепляет в сознании индивида мысль об относительности социальных норм и моральных кодексов, их необязательном, условном характере, т. е. питает идею морального и этического релятивизма.

Характеризуя основные тенденции, направления эволюции морального кризиса капитализма и соответствующие реакции буржуазного морального сознания, нельзя упрощать действительное положение дел, абсолютизировать названные закономерности. Сложность и противоречивость общественного бытия, наличие в нем множества тенденций обусловливают сложность и многоплановость морального сознания буржуазного общества. Так, релятивизации общественного сознания противостоит тенденция укрепления абсолютистских, догматических начал в этом сознании. За последнее время значительно оживились «эволюционная», «натуралистическая этика» и т. д.

Социальному и моральному пессимизму, скептицизму и нигилизму в условиях капитализма противостоят оптимизм и социальная, нравственно-ценная активность прогрессивно мыслящих и действующих людей, выступающих против существующего буржуазного образа жизни.

Очевидно, что эволюцию современного буржуазного общества, его сознания, культуры и морали нельзя понять вне учета того воздействия, которое оказывает на эти процессы идеология пролетариата, прогрессивная мораль трудящихся, деятельность демократических сил, реальный социализм. Между тем большинство буржуазных авторов, анализирующих кризис современного морального сознания и констатирующих его раскол на «традиционное» и «новое», «абсолютное» и «релятивист-

ское», «консервативное» и «либеральное», практически либо игнорируют наличие в «западном обществе» и в мире вообще пролетарской, коммунистической морали, качественно отличной от буржуазной, либо относят ее к числу релятивистской, поскольку она признает обусловленность моральных взглядов социально-экономическим положением людей. Поэтому анализ и интерпретация состояния современного общественного морального сознания в буржуазной идеологии страдают односторонностью и явной предвзятостью.

Рассмотрение некоторых объективно действующих тенденций общественного сознания и социальной практики свидетельствует о прямой связи морального кризиса капитализма с этическим релятивизмом. В связи с этим встает задача исследовать этический релятивизм как теоретический феномен. Этому и посвящена следующая глава.

Глава II

Этический релятивизм: сущность, основные черты и разновидности

К вопросу о гносеологических и социальных корнях релятивистских идей в истории социально-этической мысли

Принцип относительности человеческих знаний в буржуазном обществоведении имеет чрезвычайно широкий диапазон применения. Одной из разновидностей релятивизма выступает этический релятивизм.

Этический релятивизм не назовешь новым явлением. Оно было свойственно и классической социально-философской проблематике, актуализирующейся в особые периоды и фазы общественного развития. Идея относительности моральных взглядов и оценок, стандартов и норм морали уходит своими корнями в глубокую древность. Уже древнекитайские и древнеиндийские философы ставили вопрос о соотношении объективного и субъективного, абсолютного и относительного в морали. Нередко они формулировали ответ на него в духе откровенного релятивизма.

Классическая постановка проблемы этического релятивизма впервые встречается в античной философии, особенно в школах софистов и скептиков. Так, А. И. Титаренко отмечает, что «древнегреческие мыслители высказали принцип этического релятивизма в такой четкой и совершенной форме, которой могут позавидовать многие крохоборствующие приверженцы современного исторического релятивизма»[1]. Этический релятивизм как теоретическая система впервые возник именно в школе древнегреческих софистов. Взгляды античных софистов на

---

[1] *Титаренко А. И.* Нравственный прогресс (Основные исторические черты нравственного прогресса в докоммунистических общественно-экономических формациях). М., 1969, с. 73—74.

мораль — один из теоретических источников этического релятивизма.

Прежде всего бросается в глаза то, что этическая проблематика занимала центральное место в их учении. Повышенный интерес был к проблемам справедливости, добра, зла. «Что любому городу кажется справедливым и прекрасным, то и есть для него [таковое], пока он это думает»[2]. Аналогичные мысли об относительности моральных категорий неоднократно повторялись у них. Релятивистский вывод об отсутствии общеобязательных нравственных законов, понятий и воззрений стал своеобразным итогом этических рассуждений софистов и наиболее характерной чертой их учения.

Для социально-этических воззрений софистов существенно и то, что, решая проблему абсолютного и относительного в морали, они идут от субъекта, от человеческого сознания. В отличие от своих предшественников, интересовавшихся преимущественно онтологическими проблемами натурфилософии, софисты рассматривали как центральную философскую проблему человека, его духовный мир. При этом их взгляды не могли не содержать момент субъективности, момент относительности и условности[3].

Софисты заложили основы субъективного, индивидуального релятивизма, положили начало психологическому направлению в этике, получившему затем развитие в теориях морали Юма, Вестермарка, буржуазных эмотивистов. В тезисе Протагора о человеке как мере всех вещей был сформулирован ответ на вопрос об источнике изменчивости, относительности моральных понятий.

Таким источником, полагали софисты, не могла быть неизменная в своей основе природа вещей. Лишь субъективная природа человека определяет содержание нравственных категорий. «В софистических диалогах впервые было обращено внимание на релятивность узловых этических понятий — блага, добра и зла. Каждый способен придать им любое значение, а это значит, что они независимы от природы»[4]. Из положения о субъективном характере этических понятий софисты сделали еще один вывод, раскрывающий их понимание функций морали. По

---

[2] Цит. по: Очерк истории этики. М., 1969, с. 51.

[3] См. *Осипова В. Г.* О природе софистики. Ереван, 1964.

[4] *Архангельский Л. М.* Курс лекций по марксистско-ленинской этике. М., 1974, с. 7.

их мнению, понятия добра, зла, справедливости, долга люди вырабатывают в процессе осуществления своих целей.

Оценивая взгляды софистов, следует иметь в виду, что их релятивизм возник как результат абсолютистских воззрений на мораль, как реакция на моральный догматизм аристократии, обосновывавшей свое право на господство «естественными» причинами, вечными и неизменными моральными законами. В этих условиях постановка вопроса о том, что мораль не есть нечто вечное и неизменное, имела важное гносеологическое и методологическое значение для дальнейшего развития этики и для уяснения связи этического спора релятивизма и абсолютизма с классовым противоборством различных социальных сил.

В этом смысле вполне уместна та довольно смелая аналогия, которую проводит И. Попелова. Высоко оценивая борьбу софистов против класса аристократов и его морали, она отмечает: «Именно эта сторона борьбы софистов является прообразом гигантской полемики будущих поколений; для нас, марксистов, в этом споре уже сквозит аналогия с Марксовой критикой буржуазной политической экономии и вообще критикой буржуазных воззрений на государство, нравственность, мировоззрение и общественные организации»[5].

Также впервые софисты поставили вопрос о критерии морали, который позволил бы отличать добро от зла. Поставив эту важную этическую проблему, софисты, однако, не смогли ее решить. Они пришли к выводу, что установить строго обоснованный критерий морали невозможно, ибо то, что является добром для людей в одних обстоятельствах, превращается во зло в других обстоятельствах. Обосновав, таким образом, в крайне релятивистских положениях отрицательный ответ на поставленный вопрос, софисты вместе с тем «придали ему остроту и тем самым стимулировали этическое исследование»[6].

Софисты, безусловно, способствовали разрушению религиозно-догматического понимания морали, но одновременно укрепляли субъективистскую, скептическую, релятивистскую тенденцию в этике. Софисты заложили фун-

---

[5] *Попелова И.* Этика (О исторической и современной проблематике нравственной теории). М., 1965, с. 25.

[6] См. *Комарова В. Я.* Древнегреческие этические учения. — Очерк истории этики. М., 1969, с. 51.

дамент для становления принципов этического скептицизма, агностицизма и иррационализма. «Хотя некоторые софисты были действительно крупными мыслителями, релятивизм, ими развивавшийся, зачастую вел их к прямому отрицанию познаваемости вещей и к субъективизму... В этом своем качестве софисты должны быть признаны философами, подготовлявшими... беспринципные и порой даже совершенно нигилистические учения...»[7]

Отрицание софистами существования общеобязательных законов и правил нравственности, абсолютизация положения о субъективности и произвольности моральных суждений и понятий, условном и договорном характере морали в целом дают, таким образом, основание считать их основоположниками морального релятивизма.

Важным теоретическим источником этического релятивизма явились и учения древних скептиков, у которых идеи этического релятивизма «были развернуты в целую систему»[8]. Релятивизм выступил в качестве методологического принципа всего натурфилософского учения скептиков. Скептики до того абсолютизировали идею относительности морального знания, что пришли к выводу о невозможности применять какие бы то ни было этические оценки. Можно сказать, что они распространили крайний релятивизм Кратила на сферу морали.

Так, Пиррон полагал, что каждому тезису и каждой оценке с полным основанием может быть противопоставлен антитезис, противоположная оценка. Исходя из этого, он отстаивал необходимость воздержания от этических оценок вообще.

Его последователи Энесидем и Секст Эмпирик продолжили работу по обоснованию принципиальной невозможности истинных этических оценок: Энесидем, например, пытался сформулировать так называемые тропы, чтобы с их помощью доказать неизбежность относительности моральных представлений, суждений и оценок. Вместе с тем его релятивизм носил рациональный характер. В сочинениях же Секста Эмпирика скептицизм и релятивизм получили более полное выражение. В его понимании моральная жизнь настолько неустойчива и эфемерна, что познать ее сущность он считает невозможным.

---

[7] *Асмус В. Ф.* Античная философия. М., 1976, с. 101.

[8] *Титаренко А. И.* Критерий нравственного прогресса. Критические очерки. М., 1967, с. 95.

В учении Секста Эмпирика этический релятивизм выступает как абсолютный. Интерпретация им принципа относительности полностью исключала из его содержания элементы диалектики, давала простор метафизически абсолютизированному принципу полной относительности моральных ценностей.

Нарушение меры при рассмотрении соотношения абсолютного и относительного легко превращает релятивизм в антидиалектику. Исторические судьбы релятивного подхода к явлениям действительности, по мнению И. С. Нарского, служат одним из примеров относительности критерия, согласно которому те или иные положения можно причислять или к диалектике, или же, наоборот, к метафизике [9].

Моральная философия скептиков явилась одним из основных теоретических источников последующего этического агностицизма, субъективизма и иррационализма, она наглядно продемонстрировала, к чему может привести абсолютизированный релятивизм, взятый в качестве принципа познания и интерпретации морали. Философско-этические постулаты классического скептицизма открывали двери не только обоснованию теоретической беспринципности. И поскольку, согласно скептицизму, «всякое наше высказывание есть в то же самое время и отсутствие всякого высказывания... всякое утвердительное суждение одновременно является и отрицательным суждением...» [10], то эти постулаты в определенной мере служили также санкцией аморализма и нигилизма.

Зафиксированная античными мыслителями изменчивость и подвижность морали, относительность этических категорий, получившие столь выразительное оформление в учении софистов и скептиков, составили ядро этического релятивизма. Эта концепция, претерпевая различные видоизменения в истории общественной мысли, оставалась неизменной в своей сущности, в своих основных посылках. Конечно, эволюция этического релятивизма отнюдь не представляет собой простой филиации идеи относительности в морали.

«...Раз возникнув, — писал Ф. Энгельс, — всякая идеология развивается в связи со всей совокупностью суще-

---

[9] См. История античной диалектики. М., 1972, с. 308.

[10] *Секст Эмпирик.* Сочинения в двух томах, т. 1. М., 1976, с. 49 (вступительная статья А. Ф. Лосева).

ствующих представлений, подвергая их дальнейшей переработке»[11]. В новых исторических условиях, выражая интересы молодой, нарождающейся буржуазии, Т. Гоббс, Д. Локк, Д. Юм уделяют большое внимание проблеме обоснования принципов построения моральных систем, выяснению социальных и психологических источников нравственных взглядов, решению вопроса об истинности моральных суждений. Многие из сформулированных ими положений стали затем традиционными в буржуазной социальной и моральной философии. Вместе с тем их нельзя назвать собственно теоретиками этического релятивизма. Выделяя взгляды этих мыслителей как предмет анализа проблемы этического релятивизма в целом, важно выяснить, как они интерпретировали идею относительности в своем социально-философском и моральном учении, и тем самым показать еще одну грань этического релятивизма.

В сочинениях Гоббса, Локка и Юма особенно отчетливо прозвучала мысль о социальной обусловленности моральных взглядов. Для них не составляла тайны неоднородность социальных интересов людей. Достаточно в подтверждение этого напомнить глубокую мысль Гоббса о том, что именно интересы людей обеспечивают в конечном счете их представление о морально-ценном. Его исторической заслугой было выявление связи морали и политики, определяющее воздействие последней на сферу моральных оценок. Решительно выступая против теории «врожденных идей» Декарта, Гоббс утверждал, что принципы морали, законы политики, правила человеческого общежития создает сам человек, что они субъективны и априорны. «...Метод доказательства a priori можно применить в политике и в этике, т. е. в науках о *справедливости* и *несправедливости,* ибо мы сами создаем принципы, служащие нам масштабом для познания сущности того и другого, или, иначе говоря, причины справедливости, т. е. законы и соглашения»[12].

Гоббс своим учением о морали и политике в известной мере способствовал укреплению идеи этического релятивизма. На это обстоятельство указывали исследователи

---

[11] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 313.

[12] *Гоббс Т.* Избранные произведения в двух томах, т. 1, М., 1964, с. 237.

его философии Б. Э. Быховский, Е. М. Вейцман, Б. В. Меровский, В. В. Соколов.

«Релятивистские» положения Гоббса носили, однако, прогрессивный характер, подрывали устои религиозно-догматической морали, опровергали идею об абсолютном характере и божественном происхождении моральных норм и принципов. Признавая относительность моральных суждений и оценок, Гоббс был далек от мысли абсолютизировать ее. Он отмечал и объективную значимость морали, существование общих моральных требований и норм (хотя и объяснял их идеалистически — необходимостью обуздать порочную, низменную «природу человека»). И то, что отдельные положения этико-социологического учения выдающегося английского материалиста XVII в. были использованы современными буржуазными теоретиками именно для обоснования принципа релятивизма в общественных науках, в том числе в этике, не дает основания возлагать за это вину на самого Гоббса.

Следует назвать еще одну особенность учения английских буржуазных философов, которая в переработанном виде вошла в арсенал современного этического релятивизма, а именно психологизацию нравственной проблематики. Начиная с Ф. Бэкона, английские философы особо выделяют роль эмоций (аффектов), чувств, симпатий и антипатий в характеристике моральных суждений и понятий.

Представления о добре и зле у людей различны, замечает Гоббс, поскольку различны их характеры, психический склад, привычки и соответствующий им образ жизни. «Всякий человек называет *добром* то, что ему нравится или доставляет удовольствие, и *злом* то, что ему не нравится» [13]. Более того, его чувства и сопутствующие им нравственные взгляды могут существенно меняться: «...в одно время он хвалит, т. е. называет добром, то, что в другое время он хулит и называет злом» [14].

Аналогичные мысли высказывает и Локк. Человек называет добром все то, что доставляет ему удовольствие, и злом — все то, что причиняет ему страдания. А так как психологическое восприятие удовольствия и страда-

---

[13] Там же, с. 470.

[14] *Гоббс Т.* Избранные произведения в двух томах, т. 2. М., 1964, с. 185.

ния всегда субъективно и индивидуально, то значение этих понятий оказывается произвольно-относительным. Индивидуализируя этические оценки, Локк оторвал мораль от ее общественной основы, не увидел социально-классовой природы моральных воззрений и понятий.

Именно психологическим обоснованием морали Локк и поныне привлекает внимание тех буржуазных авторов, которые используют непоследовательность в его теории для обоснования идеалистических, субъективистских и релятивистских выводов.

Уже из этого далеко не полного анализа теоретических источников этического релятивизма можно сделать некоторые обобщающие выводы.

Гносеологическими корнями релятивистских концепций морали является абсолютизация момента относительности в содержании моральных представлений, понятий, норм и принципов. Эта особенность определяет общую методологическую платформу этического релятивизма, хотя проявляется она у различных приверженцев данного направления в теории морали по-разному.

В одном случае идея относительности моральных представлений очень часто связывается с индивидуальными особенностями познающего субъекта, его психикой (субъективно-индивидуальный, психологический этический релятивизм — софисты, скептики). В другом случае, как, например, у Маннгейма, абсолютизируется относительность социальных интересов людей и обусловленных ими этических оценок (социологический, групповой этический релятивизм). Отказ от идеи преемственности и повторяемости в социально-нравственном развитии человечества, абсолютизация, подчеркивание уникальности и относительности моральной культуры данного народа лежат в основе социально-культурного этического релятивизма (У. Самнер, М. Герсковиц).

Естественно, такое сложное и многогранное теоретическое явление, как этический релятивизм, невозможно ограничить названными гносеологическими особенностями, есть и другие. К ним относится прежде всего отрицание объективного содержания в моральных понятиях, неспособность решить проблему соотношения объективного и субъективного в морали.

Отрицание объективности моральных категорий ведет не только к абсолютизации их субъективистской природы, но и к выводу об условном и даже произвольном

характере человеческих ценностных суждений, всего института морального регулирования общественной жизни.

Проблема истины в области морали, с точки зрения релятивистов, принципиально неразрешима. Положение о «плюрализме моральных ценностей» в сочетании с утверждением о невозможности рационально обосновать предпочтение одних систем этих ценностей другим в силу их «одинаковой истинности» или «равной неистинности» обусловливает и отношение к проблеме критерия морали. Этот критерий объявляется релятивистами условной и произвольной конструкцией человеческого сознания.

Плюрализм критериев морали неизбежно порождает, согласно релятивизму, принцип терпимости, который в свою очередь приобретает различные оттенки — от античной атараксии (полного безразличия) до теоретического оправдания любого типа поведения, что граничит с апологией цинизма, а нередко перерастает в оправдание морального нигилизма и аморализма.

Например, экзистенциалисты приходят к заключению, что аморальное поведение может быть оправдано в силу того, что все моральные представления в равной мере произвольны. Неопозитивисты же пытаются доказать, что аморальное поведение не менее морально, чем всякое иное, и поэтому допустимо [15].

Таким образом, этический релятивизм выполняет весьма своеобразную общественную функцию — под видом «доказательства» невозможности установить превосходство той или иной системы моральных ценностей, выявить объективный критерий морали он фактически оправдывает существующий порядок вещей, узаконивает господствующую моральную практику. Относительно классово антагонистических обществ все это фактически означает защиту и оправдание морали эксплуататоров.

Релятивизм есть проявление антидиалектического и в этом смысле метафизического метода со свойственными ему односторонностью, неумением установить и субординировать связи между различными сторонами изучаемого явления и т. д. В релятивистской методологии морального познания особенно отчетливо проявляется невозмож-

---

[15] См. *Нарский И. С.* О теоретико-познавательных и логических основах этики неопозитивизма. — Вестник МГУ. Серия VIII. Экономика, философия, 1965, № 3, с. 37.

ность с помощью метафизического метода решить проблему соотношения в морали всеобщего и особенного, существенного и несущественного, необходимого и случайного, устойчивого и неустойчивого, абсолютного и относительного. Релятивистские установки накладывают свой отпечаток и на те конкретные методы, которые используют исследователи морали.

Так, приемы эмпирического, сугубо описательного (дескриптивного) метода, использованные представителями социально-психологического и историко-этнографического направления в морали (Э. Вестермарк, Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль), привели их к выводу о том, что «в общественной истории никаких общеобязательных, универсальных и общепринятых норм морали не существует... Так или иначе, во всех этих концепциях доказывается релятивный характер морали, то, что те или иные нормы и принципы поведения всегда имеют смысл лишь применительно к какой-то особенной социальной ситуации и только в рамках какой-то локальной группы, ее своеобразного образа жизни» [16]. Описательный эмпиризм ограничивает возможности исследователя, не позволяет проникнуть в сущность морали как общественного явления, познать действующие в ней закономерности.

Суть дела не меняется, когда эмпирический метод (в частности, приемы социально-антропологических исследований) используют этики-абсолютисты, ищущие (и находящие) подтверждение своего тезиса об универсальном характере человеческой морали в тех же самых явлениях культуры и морали, которые привели релятивистов к диаметрально противоположному выводу.

В этом отношении показательна та полемика, которую ведут против этического релятивизма представители современной буржуазной натуралистической этики (А. Эдел, М. Фарбер, Р. В. Селларс, К. Ламонт). Обнажая реальные слабости этического релятивизма, довольно резко их критикуя, «моральные абсолютисты» в свою очередь метафизически преувеличивают элементы устойчивого, общего в морали, пытаясь доказать, что на основе метафизической методологии, в каком бы виде она ни выступала, научное моральное познание принципиально невозможно.

---

[16] *Дробницкий О. Г.* Понятие морали. Историко-критический очерк. М., 1974, с. 94.

Гносеологические корни этического релятивизма закрепляются социально-политическими причинами, обусловливающими как появление, так и существование этого типа моральной теории. Имеется непосредственная связь между этическим релятивизмом и историко-социальной ситуацией. Эта проблема становится особенно острой в период значительных социальных изменений и потрясений. Достигает своей кульминации она в моменты кризиса, радикальной ломки старых порядков, вызывающей к жизни очередную «переоценку ценностей».

Этический релятивизм — одна из теоретических граней общественного сознания, отражающего переломный момент исторического развития, причем носителем и выразителем его являются те социальные классы, которые болезненно ощущают разрушительную силу коренных социальных перемен. Активизация этического релятивизма в прошлом наблюдалась в периоды кризиса рабовладельческой аристократии, революционного становления буржуазного общества.

Современный буржуазный этический релятивизм — продукт общего кризиса капитализма, его духовно-нравственной сферы. Именно в переломные исторические периоды, сопровождаемые «переоценкой ценностей», расцветом скептицизма и пессимизма, особенно популярными становятся проблемы общезначимого и относительного в морали. А это непосредственно связано как с мировоззренческой, так и с практической функцией морали, выбором человеком места в жизни, с поиском надежных ориентиров, подлинных ценностей.

Отмечая связь релятивизма с динамикой социальных процессов XX в., известный американский этик Ш. Мозер пишет: «Подобно пятому веку до н. э. наше столетие является периодом изменений, но в несравнимо более широких масштабах. Сейчас все общества вовлечены в гераклитовский бесконечный поток, и каждое из них в большей или меньшей степени ощущает изменения, происходящие в других. Нет сомнений поэтому, что в наше время проблема «абсолютизм versus релятивизм» имеет большую практическую важность» [17].

Таким образом, в вопросе о социальных причинах усиления релятивистских тенденций в этике между пред-

---

[17] *Moser Sh.* Absolutism and Relativism in Ethics. Springfield, Illinois, 1968. p. 3.

ставителями различных направлений в буржуазной философии морали нет принципиальных расхождений. Активизацию морального релятивизма в период кризисного состояния общества признают и буржуазные социальные философы.

Резкое обострение социальных конфликтов, связанное с радикальными переменами, кризисом идеологии и политики господствующих классов, — один из основных, но отнюдь не единственный социальный источник этического релятивизма. Сюда относится также множество образцов моральной культуры, обычаев, взглядов, традиций, норм. Этот объективный факт неоднократно констатировался в истории социально-философской и этической мысли как возможный источник для заключений об абсолютной относительности моральных ценностей.

Источником этического релятивизма служит и изменчивость моральных взглядов и норм. Будучи «схвачена» характеристикой только данного момента, динамика морали может быть абсолютизирована в релятивистский постулат.

В качестве источника релятивистской этики нередко выступает и то, что моральные взгляды всегда социально обусловлены. Мысль о том, что в антагонистическом обществе мораль всегда была классовой моралью, нередко получает одностороннее выражение. Ф. Энгельс писал, что «всякая теория морали являлась... в конечном счете продуктом данного экономического положения общества» и что «каждый из... классов современного общества... имеет свою особую мораль...»[18]. Но наряду с установлением этого факта научная этика выявляет и нечто общее всем типам морали, одновременно действующим в одном и том же обществе. В этом методологический ключ к пониманию соотношения тех элементов абсолютного и относительного в морали, которые обусловлены ее социально-классовой природой. В этом коренное отличие научной этики, пользующейся методом исторического материализма, от релятивистской с ее метафизическим отрицанием общеисторического и общечеловеческого в морали и этической теории.

Коренная ошибка релятивистов состоит в неумении применить исторический подход к морали, за всем многообразием моральных явлений увидеть общую линию раз-

---

[18] См. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 95.

вития моральных взглядов и норм, проникнуть в сущность морали как общественного института. «Не умея вскрыть диалектику общего и отдельного, прерывности и непрерывности в нравственном развитии человечества, «культурные релятивисты» ставят ложную дилемму: либо признание абсолютных неизменных нравственных ценностей, либо принятие абсолютной относительности, отрицание общеисторического объективного значения норм морали» [19].

Таким, образом, в качестве гносеологических и социальных источников этического релятивизма могут выступать явления самого различного порядка. Многообразие этих источников создает возможность появления разных видов этического релятивизма.

Изучение дефиниции «этический релятивизм» показывает, что все, кто исследуют данную проблему, признают генетическую связь релятивизма в моральной теории с более общим его видом — релятивизмом в обществоведении. В силу этого на «этический релятивизм» распространяются общие характеристики социального релятивизма.

Этический релятивизм есть методологический принцип познания и истолкования природы морали, в основе которого лежит утверждение о том, что нравственные представления и понятия имеют крайне относительный, условный характер. Общепризнано, что этики-релятивисты отрицают наличие общего и закономерного, объективного в развитии морали, что они абсолютизируют многообразие и изменчивость, наблюдаемые в нравах и обычаях различных народов.

Функционально и логически из этического релятивизма следует: субъективно-идеалистическое толкование нравственных понятий, отрицание применимости критерия истинности и ложности к моральным суждениям, утверждение о невозможности создать научную этику.

Наряду с этим в нашей литературе имеются некоторые расхождения в оценке отдельных характеристик релятивистской морали и этики. Так, например, отмечается, что сторонники этического релятивизма «не видят зависимости нравственности от социальных условий и тем более не могут понять существа определяющих ее

---

[19] *Титаренко А. И.* Критерий нравственного прогресса. Критические очерки, с. 98.

объективных исторических законов»[20]. Что касается второй части этой оценки, то она не вызывает никаких возражений, а вот с выводом, содержащимся в первой ее части, полностью согласиться нельзя.

Дело в том, что буржуазный релятивизм объединяет как представителей формальной, бессодержательной, логической этики (неопозитивизм, эмотивизм и др.), так и сторонников этики, основанной на эмпирических, социально-антропологических методах (социально-культурный релятивизм, а также дескриптивная этика). Вторые как раз и черпают свои выводы из социальной обусловленности морали, объясняя их, однако, в релятивистских терминах.

Вместе с тем признание социальной сущности идеологических и нравственных ценностей не помешало, например, К. Маннгейму сделать откровенно релятивистские заключения об их природе. Весьма существенным представляется в этом отношении оценка и моральной концепции Э. Дюркгейма: «Дюркгейм высказывал совершенно новую по сравнению с кантовской идею морального релятивизма, которая была основана на социологическом подходе к анализу морали, на утверждении зависимости последней от социальных условий, социальной среды»[21]. Если при этом учесть, что Дюркгейму вовсе не принадлежит приоритет в постановке проблемы этико-социологического релятивизма, то данная констатация очень важна для уяснения вопроса о многогранности источников этического релятивизма, о разнообразии его форм и проявлений.

Источники релятивизма, как мы стремились показать, включают в себя и факт социальной обусловленности морали. Иное дело, что сущность этой социальной обусловленности остается для релятивистов тайной за семью печатями, что ими остаются непонятыми характер социальной обусловленности морали и содержание определяющих ее общественно-исторических законов.

История этического релятивизма показывает, что социальная обусловленность морали использовалась сторонниками учения об относительности норм и принципов нравственности в различных общественных целях. Наря-

---

[20] Философский словарь. М., 1981, с. 435.

[21] *Осипова Е. В.* Социология Эмиля Дюркгейма. Критический анализ теоретико-методологических концепций. М., 1977, с. 211.

ду с охранительной, апологетической функцией этический релятивизм нередко выполнял и прогрессивную функцию. При этом он выступал как теоретическое средство определенных социальных групп, стремящихся подорвать власть господствующих классов, моральный абсолютизм и догматизм, защищающих и оправдывающих это господство. Такая же тенденция наблюдается у древних софистов и скептиков в их борьбе с аристократией, у неоплатоников, отразивших в своем учении идейный кризис рабовладельческого строя. В таком прогрессивном социальном контексте идеи этического релятивизма использовали Т Гоббс и Б. Мандевиль, К. Гельвеций и Ш. Фурье.

Определение этического релятивизма как методологического принципа не исчерпывает его характеристику. Этический релятивизм правомерно рассматривать и как учение, определенный тип этической системы, направление в буржуазной этике.

То или иное исследование существенных сторон этического релятивизма отражает своеобразие методологической позиции, определяемой принадлежностью к тому или иному направлению в буржуазной философии и этике. Те, например, кто разделяет традиции англосаксонской философии, как правило, рассматривают этический релятивизм сквозь призму «теории моральных чувств», в терминах «моральной психологии», берущих начало в концепциях Ф. Бэкона, Т Гоббса и Д. Локка, А. Смита и Д. Юма.

«Большое разнообразие в суждениях о добре и зле всегда вело некоторых моралистов к точке зрения, что эти суждения являются не убеждениями... об объективных фактах, а... релятивными понятиями и описывают или выражают желания, чувства или предпочтения говорящего по отношению к рассматриваемым им действиям или состоянию дел»[22]. Это определение весьма характерно для понимания подхода многих буржуазных философов к проблеме абсолютного и относительного в морали. Отсюда и своеобразное кредо этического релятивизма: «Этическая релятивность предполагает, что не существует объективного стандарта морали и объективно предполагаемой универсальности»[23].

[22] Encyclopedia Britannica. A New Survey of Universal Knowledge. Chicago, London, Toronto. 1958, vol. 8, p. 776.

[23] *Westermark E.* Ethical Relativity. Connecticut, 1970, p. 183.

В традициях феноменологии, «философии жизни», столь живучих в западногерманской этико-философской мысли, моральный релятивизм характеризуется как своеобразная субъективная реакция индивида, объясняемая его психическим состоянием. В силу этого все моральные ценности приобретают для него сугубо относительное значение. Поэтому в своей крайней форме этический релятивизм «уничтожает все нравственные мерила»[24], объявляет относительным различие между добром и злом, т. е. констатирует откровенный нигилизм подобных теорий морали.

Наряду с этико-психологическими подходами в буржуазном обществоведении просматривается и стремление обосновать этический релятивизм социологически. Таковы, например, взгляды Э. Дюркгейма и К. Маннгейма — представителей «культурного релятивизма».

Разбор наиболее типичных доктрин релятивистских идей в теории морали позволит осуществить общую типологизацию этического релятивизма, а также выяснить особенности его новейших модификаций в современной буржуазной литературе. Среди буржуазных релятивистских этических теорий особое место занимают концепции культурного этического релятивизма и теория моральных чувств, приведшая к возникновению эмотивизма.

Культурный этический релятивизм

Так называемый культурный, или антропологический, этический релятивизм занимает особое место в истории проблемы, имеет важное значение для выяснения сущности современного буржуазного релятивизма в этике. Эта разновидность релятивизма в моральной теории возникла на рубеже XIX и XX вв. в лоне такого направления буржуазной общественной теории, как «культурная антропология».

Как же соотносятся культурный и этический (моральный) релятивизм?

Сторонники теории «культурного релятивизма» на основании этнографического материала, демонстрирующего историческое многообразие социальных и моральных взглядов, обычаев, традиций, решительно выступили про-

[24] *Schmidt H.* Philosophisches Wörterbuch. Stuttgart, 1961, S. 485.

тив «этноцентризма» — попытки выдать образцы морали данного общества, класса, социальной группы за всеобщий моральный критерий[25]. Однако, абсолютизируя историческое многообразие нравственных норм, представлений, идеалов, релятивисты-культурологи отрицали саму идею нравственного прогресса, возможность установить объективный критерий нравственности, выработать рациональные основания для сравнения моральных ценностей и систем с точки зрения степени их прогрессивности.

Этический релятивизм выступает как часть культурно-релятивистской теории; он — результат применения релятивистских принципов к пониманию морали, процессов ее развития. Исходя из релятивистской методологии анализа общественной жизни в целом, буржуазные историки, этнографы, философы распространяют ее и на соответствующие сферы общества, в том числе и моральную. Иными словами, «культурный релятивизм» и «этический релятивизм» соотносятся как общее и особенное (отдельное).

История возникновения «культурного релятивизма» убедительно подтверждает правоту глубокого ленинского замечания о том, что «реакционные поползновения порождаются самим прогрессом науки»[26]. В самом деле, антропологический релятивизм был непосредственно связан с бурным развитием антропологии, этнографии, полученными обширными сведениями о жизни различных племен и народов, находящихся на примитивном уровне развития.

В работах французского этнографа и социолога К. Леви-Строса, посвященных изучению жизни индейских племен Латинской Америки, видного американского этнографа-африканиста М. Герсковица, американских социологов и антропологов К. Клакхона и А. Кребера обращалось внимание на разнообразие обычаев, традиций, нравов этих народов.

В первой четверти нашего столетия сложилась релятивистская англо-американская школа «культурной антропологии» (А. Кребер, К. Клакхон, Р Бенедикт, М. Герсковиц, М. Мид, Б. Эванс-Притчард и др.). Проблемы

---

[25] См. *Титаренко А. И.* Критерий нравственного прогресса. Критические очерки, с. 95—103.

[26] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 326.

морали, этики, ценностные аспекты культуры рассматривались этими исследователями как центральные.

Основные идеи «культурного релятивизма» выражены в работах М. Герсковица [27]. Он является представителем «функциональной» теории культуры, согласно которой последняя рассматривается как социальный институт, обеспечивающий стабильное функционирование данного общества при помощи системы моральных отношений, регулятивных норм, всего образа жизни. В связи с этим изучение культуры, полагал Герсковиц, сводится в первую очередь к исследованию социальной функции моральных регуляторов. Положение о функциональной природе культуры и морали логически приводило американских антропологов к выводу о неправомерности постановки вопроса о преимуществе одного типа культуры и морали перед другим, что ограничивало результаты исследования нравов и обычаев констатацией их уникальности. Абсолютизация особенного в культурной жизни различных народов, отрицание объективных общих закономерностей, прежде всего социально-экономических, приводили «культурных антропологов» к неверным, релятивистским заключениям в понимании морали.

Согласно Герсковицу, релятивизм в общественных науках (в частности, культурологии) имеет три аспекта: методологический, философский и практический.

Релятивизм как метод в изучении культуры, по его мнению, выражает такой антропологический принцип, благодаря которому исследователь должен стремиться постичь изучаемую культуру или тип поведения в «их собственных терминах». На основе этого культуролог должен описывать изучаемые явления, во-первых, в их многообразии, во-вторых, стараясь избежать предвзятой их интерпретации.

Практический аспект «культурного релятивизма» состоит в том, чтобы руководствоваться его принципами «на международной культурной арене» [28].

Возводя релятивизм в ранг философской теории, Герсковиц тем самым выступает как теоретик релятивизма, оказавший существенное влияние на тех буржуазных ав-

---

[27] *Herskovits M.* Acculturation in the Americas. Chicago, 1952; *Herskovits M.* Cultural Anthropology. New York, 1955; *Herskovits M.* Man and His Works. New York, 1964.

[28] *Herscovits M.* Acculturation in the Americas, p. 496.

торов, которые разделяли и разделяют в наше время его основные идеи. Об этом свидетельствует и Ш. Мозер, отмечая, что в работах Герсковица особенно отчетливо поставлен вопрос о природе культурологического знания. Широкое использование аргументов эпистемологического характера — черта, свойственная культурному релятивизму в целом, — в концепции Герсковица проявилось весьма выразительно. Однако методология исследования культуры и морали Герсковица не только не дала правильного решения вопроса, но, наоборот, привела его к явно идеалистическим выводам.

Концепции Герсковица уже уделено значительное внимание в ряде работ советских авторов[29]. Поэтому важно ограничиться лишь общими оценками, позволяющими уяснить место этой концепции в общей линии эволюции идей этического релятивизма, представленного в данном случае культурным этическим релятивизмом.

Во-первых, Герсковиц предпринял попытку дать научное обоснование культурного и морального релятивизма, используя для этого достижения и открытия этнографии, биологии, психологии, лингвистики, т. е. продемонстрировал возможности «рационального этического релятивизма». Этому и подчинена вся гносеологическая, философская аргументация, используемая Герсковицем. Попытка эта, однако, окончилась неудачей в силу принципиально неверных методологических посылок. Герсковиц и его единомышленники отрицали наличие закономерности и преемственности в культурно-нравственном развитии общества. Так, А. Кребер писал: «...я не вижу никаких доказательств существования какого-нибудь действительного закона в области явлений, о которых идет речь (имеется в виду социальный процесс в целом. — *В. П.*), ничего циклического, регулярно повторяющегося или необходимого»[30].

Подчеркивая свою приверженность общим постулатам субъективно-идеалистической методологии социального познания (К. Маннгейм, К. Поппер), Герсковиц

---

[29] См., например, *Артановский С. Н.* Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. Л., 1967; *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография. М., 1973; Концепции зарубежной этнологии. М., 1976; *Соболь О. Н.* Критика философских концепций американской «культурной антропологии». Киев, 1978.

[30] *Kroeber A.* Configuration of Cultural Growth. New York, 1944, p. 75—76.

также стремился опровергнуть идею общественного прогресса. Он утверждал, что «заимствование (т. е. преемственность, повторяемость. — *В. П.*) разбивает непрерывность культурного развития», что культура может фиксировать только «уникальную последовательность исторических событий»[31]. Отрицание объективной закономерности культурного процесса, неумение увидеть общую линию в социальном и моральном прогрессе превращают «культурную антропологию» в простую фактографическую дисциплину, не дают возможности исследователю проникнуть в сущность изучаемых им явлений.

Во-вторых, в работах Герсковица можно наблюдать дальнейшую эволюцию уже ставшей традиционной для буржуазного обществоведения тенденции психологизации общественной жизни и исторического процесса в целом. Это в свою очередь ведет к абсолютизации значения эмоций, чувств, желаний и иных элементов субъективного фактора в культурно-нравственной жизни.

Подходя к проблеме культурных и моральных ценностей с позиций этнопсихологии, «антропологические релятивисты» оказались неспособными выйти за рамки простой фиксации факта существования разнообразных групповых (этнических) моральных стандартов и соответствующих суждений. Нельзя не согласиться с мнением П. Шмидта, обратившего внимание на откровенную слабость этого пункта доктрины «культурного релятивизма». Если все суждения, полагает он, релятивны по отношению к «культурному фону», то тем самым разрушается базис любого объективного исследования, эмпирическая верификация становится невозможной, наука превращается в «изготовителя мифов». Поскольку же, считает Шмидт, согласно Герсковицу, все суждения основаны на опыте, а опыт интерпретируется каждым индивидом в выражениях, обусловленных его «культурным фоном», то объективное социологическое (антропологическое) исследование невозможно[32]. Шмидт, таким образом, приходит к выводу, что любая культурологическая концепция, в том числе и концепция самого Герсковица, оказывается произвольной.

---

[31] *Herscovits M.* Acculturation in the Americas, p. 439, 532.

[32] *Schmidt P.* Some criticism of cultural relativism. — The Journal of Philosophy, vol. LII, N 25, December 8, 1955, p. 781.

торов, которые разделяли и разделяют в наше время его основные идеи. Об этом свидетельствует и Ш. Мозер, отмечая, что в работах Герсковица особенно отчетливо поставлен вопрос о природе культурологического знания. Широкое использование аргументов эпистемологического характера — черта, свойственная культурному релятивизму в целом, — в концепции Герсковица проявилось весьма выразительно. Однако методология исследования культуры и морали Герсковица не только не дала правильного решения вопроса, но, наоборот, привела его к явно идеалистическим выводам.

Концепции Герсковица уже уделено значительное внимание в ряде работ советских авторов[29]. Поэтому важно ограничиться лишь общими оценками, позволяющими уясиить место этой концепции в общей линии эволюции идей этического релятивизма, представленного в данном случае культурным этическим релятивизмом.

Во-первых, Герсковиц предпринял попытку дать научное обосиование культурного и морального релятивизма, используя для этого достижения и открытия этнографии, биологии, психологии, лингвистики, т. е. продемонстрировал возможности «рационального этического релятивизма». Этому и подчинена вся гносеологическая, философская аргументация, используемая Герсковицем. Попытка эта, однако, окончилась неудачей в силу принципиально неверных методологических посылок. Герсковиц и его единомышленники отрицали наличие закономерности и преемственности в культурно-нравственном развитии общества. Так, А. Кребер писал: «...я не вижу никаких доказательств существования какого-нибудь действительного закона в области явлений, о которых идет речь (имеется в виду социальный процесс в целом. — *В. П.*), ничего циклического, регулярно повторяющегося или необходимого»[30].

Подчеркивая свою приверженность общим постулатам субъективно-идеалистической методологии социального познания (К. Маннгейм, К. Поппер), Герсковиц

---

[29] См., например, *Артановский С. Н.* Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. Л., 1967; *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография. М., 1973; Концепции зарубежной этнологии. М., 1976; *Соболь О. Н.* Критика философских концепций американской «культурной антропологии». Киев, 1978.

[30] *Kroeber A.* Configuration of Cultural Growth. New York, 1944, p. 75—76.

также стремился опровергнуть идею общественного прогресса. Он утверждал, что «заимствование (т. е. преемственность, повторяемость. — *В. П.*) разбивает непрерывность культурного развития», что культура может фиксировать только «уникальную последовательность исторических событий»[31]. Отрицание объективной закономерности культурного процесса, неумение увидеть общую линию в социальном и моральном прогрессе превращают «культурную антропологию» в простую фактографическую дисциплину, не дают возможности исследователю проникнуть в сущность изучаемых им явлений.

Во-вторых, в работах Герсковица можно наблюдать дальнейшую эволюцию уже ставшей традиционной для буржуазного обществоведения тенденции психологизации общественной жизни и исторического процесса в целом. Это в свою очередь ведет к абсолютизации значения эмоций, чувств, желаний и иных элементов субъективного фактора в культурно-нравственной жизни.

Подходя к проблеме культурных и моральных ценностей с позиций этнопсихологии, «антропологические релятивисты» оказались неспособными выйти за рамки простой фиксации факта существования разнообразных групповых (этнических) моральных стандартов и соответствующих суждений. Нельзя не согласиться с мнением П. Шмидта, обратившего внимание на откровенную слабость этого пункта доктрины «культурного релятивизма». Если все суждения, полагает он, релятивны по отношению к «культурному фону», то тем самым разрушается базис любого объективного исследования, эмпирическая верификация становится невозможной, наука превращается в «изготовителя мифов». Поскольку же, считает Шмидт, согласно Герсковицу, все суждения основаны на опыте, а опыт интерпретируется каждым индивидом в выражениях, обусловленных его «культурным фоном», то объективное социологическое (антропологическое) исследование невозможно[32]. Шмидт, таким образом, приходит к выводу, что любая культурологическая концепция, в том числе и концепция самого Герсковица, оказывается произвольной.

---

[31] *Herscovits M.* Acculturation in the Americas, p. 439, 532.
[32] *Schmidt P.* Some criticism of cultural relativism. — The Journal of Philosophy, vol. LII, N 25, December 8, 1955, p. 781.

В-третьих, концепция Герсковица весьма показательна в силу того, что в ней релятивизм исследуется не только как принцип понимания явлений культуры и морали, но и как способ, определенный тип действования, практического поведения и даже как основа политики. Эта «прикладная», нормативная, служебная сторона культурного этического релятивизма существенно отличает ее от релятивистских концепций, выполненных на метатеоретическом уровне. Отмечая практическое назначение релятивистской моральной философии, Ш. Мозер, например, пишет: «Все типы релятивизма имеют приложения для политики культурных изменений, и, следовательно, противоречия между абсолютистами и релятивистами носят отчетливо практический характер»[33].

Следует заметить, что тенденция критики этноцентризма прослеживается в «культурной антропологии» довольно устойчиво. Так, кредо абсолютного «культурного релятивизма», сформулированное У. Самнером, гласит: «Для людей данного общества, места и времени их собственные нравы всегда хороши, или вернее, для них не существует вопрос, хороши или плохи их нравы»[34]. Отсюда следует вывод «культурного релятивизма»: политика в отношении культуры и морали всех народов должна быть основана на принципах терпимости, уважения и защиты существующего status quo.

Здесь один из центральных пунктов концепции этического релятивизма, причем наиболее уязвимый, — положение, будто моральный, ценностный релятивизм обозначает терпимость, либерализацию, свободу и является поэтому принципом, способствующим гуманизации общественной жизни. Однако трезво мыслящие буржуазные теоретики хорошо понимают всю утопичность надежд на то, что этот принцип может стать основой «моральных отношений» между народами в условиях капитализма.

Принцип «терпимости», вытекающий из невозможности установить объективную значимость моральных стандартов и ценностей, практически, замечает Шмидт, означает попустительство злу, санкционирует аморализм доминирующей «сильной культуры». Нацисты полагали своим правом уничтожать людей, захватывать чужие

---

[33] *Moser Sh.* Absolutism and Relativism in Ethics, p. 71.
[34] *Sumner W. G.* Folk Ways. Boston, 1940, p. 79.

земли и убивать сопротивляющихся, руководствуясь идеей «ценностей своей культуры». Иной системой ценностей руководствовались те, кто вел борьбу с нацистами. «Существуют ли какие-либо межкультурные прескриптивные принципы, к которым апеллировали бы обе стороны для решения их этических разногласий? Нет!»[35] — заключает Шмидт.

Если оставить в стороне явную недостаточность ценностного подхода для понимания сущности политических явлений, таких, как фашизм, войны, политика, и неправомерность отождествления буржуазных ценностей с ценностями всей культуры данного народа, то в целом сущность логического вывода из тезиса о «терпимости» как моральном критерии Шмидт сформулировал довольно точно.

Доктрина «культурного релятивизма» санкционирует беспринципность, ибо, согласно ей, каждая сторона будет доказывать правоту, ссылаясь на особенности своей культуры. «Культурный релятивизм» как ценностная теория не может разрешить «этическое разногласие», так как морально «правильное» и «неправильное» объясняется только тем, что имеет значение лишь в контексте данной культуры, и утрачивает всякую значимость за ее пределами.

Анализ концепции культурного этического релятивизма не оставляет сомнений в том, что, несмотря на отдельные верные положения, богатый фактографический материал, описывающий своеобразие национальных культур, в целом эта концепция глубоко ненаучна. Непонимание диалектики социального процесса, субординации факторов экономического, политического, культурного и морального порядков, а также антропологический принцип рассмотрения культуры и морали превращают доктрину антропологического этического релятивизма в очередной вариант идеалистического учения.

К этому следует добавить и откровенно реакционные положения данной концепции, стремящейся «законсервировать» отсталость отдельных народов под прикрытием необходимости сохранения их культурной уникальности. Культурантропологи пытались убедить мировую общественность в том, что индустриализация стран Африки, Азии и Латинской Америки окажет губительное

---

[35] *Schmidt P.* Some criticism of cultural relativism, p. 787.

воздействие на уникальную культуру этих регионов земного шара, и призывали к превращению их в своеобразные заповедники. Подобный «релятивизм, вытекающий из отказа воспринимать исторический прогресс в качестве критерия, из наивного противопоставления первобытной и современной культуры, приобретает значение аполитичности»[36]. Вполне понятно, что подобного рода выводы и рекомендации вызывают определенную реакцию со стороны молодых, развивающихся государств, недавно освободившихся от колониальной зависимости.

Анализ культурного этического релятивизма можно закончить кратким обзором дискуссии по данной проблеме. И хотя это было в 50-х годах, дискуссия показала, насколько популярна идея этического релятивизма в буржуазной общественной теории, каковы аргументы ее защитников и противников.

В обсуждении проблемы этического релятивизма приняли участие социологи, антропологи, этики, правоведы, представители других отраслей знания[37]. Какие же новые моменты появились в проблеме этического релятивизма в середине 50-х годов? Так, К. Клакхон, известный американский социолог и культуролог, констатировал, что проблемами этического релятивизма стали заниматься специалисты самых различных наук. Особенно важно, подчеркнул Клакхон, что этическим релятивизмом вплотную стали заниматься психологи.

Кроме того, отмечает Клакхон, наблюдается существенный сдвиг акцентов в интерпретации разнообразия человеческой культуры и различных типов поведения. Если раньше основное внимание уделялось выявлению различий между ними, то теперь обществоведы стремятся отметить сходства, наблюдаемые в исследуемых культурах. Эта тенденция, полагает он, ведет к отказу от доктрины абсолютного релятивизма, представленного, например, в концепции Герсковица, отображает стремление найти «золотую середину» в традиционном споре этического абсолютизма и релятивизма.

---

[36] См. *Василев Г.* Без демаркационной линии. М., 1976, с. 155.

[37] The Journal of Philosophy, vol. LII, N 23, November 10, 1955 (*Kluckhohn C.* Ethical Relativity: Sic et Non; *Cantril H.* Ethical Relativity from the transactional point of view; *Northrop F. S. C.* Ethical Relativism in the light of recent leagal science) Далее сноски на статьи К. Клакхона и Х. Кантрила будут даваться по этому журналу.

Клакхон делает попытку, сохранив основные положения «культурной антропологии», избежать тех крайне релятивистских выводов, которые из них следуют. Этому служит вводимое им положение о наличии общечеловеческих ценностей. К их числу Клакхон относит универсальность морали в целом, универсальность определенных человеческих потребностей и способностей, универсальность «базовой сферы условий» общественной структуры и психологических функций, универсальность, общечеловечность определенных эмоций и отношений[38].

Клакхон считает, что на основе данных общественной и общей психологии можно говорить о «природной моральности» человека и о «психологии морального прогресса», о движении от эгоцентризма к социальности, от морального торможения к спонтанной «доброте», от агрессивности к терпимости и любви, от страха к чувству безопасности. Сам факт такого прогрессивного развития, по его мнению, свидетельствует о наличии неких универсальных, общечеловеческих чувств, потенций, служащих своеобразной точкой отсчета этого развития[39].

Разбирая наиболее распространенные взгляды культурологов на проблему многообразия моральных обычаев, этических стандартов и кодексов, Клакхон справедливо замечает, что в этом многообразии наблюдается и сходство. В каждой культуре существует понятие убийства, отличное от понятия казни и смерти на войне. Существуют определенные регуляции сексуального поведения, нормы взаимоотношений между родителями и детьми и т. д. И хотя контекст этических ценностей постоянно изменяется, в основе своей они имеют удивительную схожесть в самых разных культурах. Универсальность моральных стандартов как таковых — это тот факт, который упускают из виду сторонники «культурного релятивизма».

Клакхон только приблизился к научному пониманию решения проблемы общего и особенного в морали — ключевой для преодоления дилеммы «этический релятивизм и этический абсолютизм». Решить эту проблему он не сумел: не смог проникнуть в сущность тех процессов, которые обусловливают содержательную общность культурных и моральных регуляторов. Ограниченность

---

[38] См. там же, с. 675—676.
[39] См. там же.

эмпирического метода не позволяет познать действительную природу культурных и нравственных форм образа жизни людей, вынуждает исследователя скользить по поверхности фактов и ограничиваться констатациями «сходства человеческих потребностей», «наличия универсальных инвариантов» человеческого поведения. Вот почему столь абстрактными и бессодержательными выглядят рассуждения Клакхона о «психологии морального прогресса».

Попытка преодолеть абсолютный «культурный релятивизм» с помощью обоснования общечеловеческих ценностных универсалий неумолимо влечет Клакхона к абстрактному морализированию. Это наблюдается и в его рассуждениях о «движении к добру», о «чувстве безопасности» и т. д. Неумение увидеть диалектику морали и объективных социально-экономических факторов приводит Клакхона (желающего разрешить дилемму изменчивости и постоянного в моральных ценностях) к другой дилемме: «культурно-нравственные вариации и неизменная человеческая природа». «Радикальная релятивность, — пишет он, — преувеличивает значение внешних форм и исторически обусловленных случайностей в человеческих культурах. В то время как специфические проявления человеческой природы варьируются в различных культурах и в индивидах, принадлежащих к одной и той же культуре, человеческая природа в целом универсальна. Все ценностные системы должны в некотором роде подчиняться природному миру, частью которого является человеческая природа»[40].

После подобного заявления все декларации Клакхона против морального абсолютизма и этноцентризма, образно говоря, повисают в воздухе. Для опровержения «радикального релятивизма» он не находит иных аргументов, кроме как несколько модернизированных в свете достижений психологии абсолютистских постулатов о «неизменной сущности человека».

Итак, методология Клакхона привела его к этическому абсолютизму, которого он, по его же заявлению, не приемлет, равно как и этический релятивизм. Оказавшись не в состоянии преодолеть дихотомию противоположных принципов, Клакхон вынужден прибегнуть к теоретическому компромиссу: он эклектически соединяет

---

[40] Там же, с. 676.

эти крайности, синтезирует их в понятии «объективная релятивность». «Объективная релятивность, — пишет он, — и призвана быть коррекцией по отношению к этноцентризму в понимании всех культур, должна «смягчать» жесткость этого принципа, но при этом она не обязательно ведет к нигилизму, логически вытекающему из абсолютного релятивизма. Релятивизм имеет... место в оценке действий во всей их конкретности, но он должен быть сбалансирован универсальностью, рассматривающей широкий круг принципов особо высокой степени обобщенности»[41]. Коренная ошибка Клакхона заключается в том, что проблему абсолютного и относительного, изменчивого и постоянного в морали он пытается представить как проблему соотношения абсолютных общечеловеческих (универсальных) принципов и относительных (изменяющихся) культурно-нравственных контекстов.

Попытку преодолеть крайности абсолютного релятивизма при помощи неких универсальных ценностей предпринял другой участник вышеупомянутой дискуссии 50-х годов — известный американский психолог и этнограф X. Кантрил. Его концепция демонстрирует еще один, антропологический аспект рассмотрения проблемы абсолютного и относительного в морали. По мнению Кантрила, все этические ценности следует рассматривать с точки зрения индивида, поведения личности. «Наши восприятия объектов, людей, символов, идеологий являются... — считает он, — нашими собственными творениями в том смысле, что мы рассматриваем их из наших уникальных центров личного поведения, согласно нашим собственным целям»[42].

Поддерживая Клакхона, Кантрил обвиняет абсолютных релятивистов в том, что они игнорируют сходство, присущее хромосомной структуре всех людей. Их природная, биологическая схожесть и обусловливает существование таких, например, общих этических ценностей, как желание участвовать в создании «ценностных удовлетворений», способность осуществлять выбор, реализация творческих потенций. Сходные этические стандарты и ритуалы, по мнению Кантрила, порождаются также фактом «цикличности человеческой жизни» от рождения до смерти.

---

[41] Там же, с. 675.
[42] Там же, с. 678.

Попытка «преодоления» релятивизма Кантрилом столь же не убедительна, как и рассмотренная выше концепция Клакхона. Она сводится в основном к декларативным заявлениям о необходимости придерживаться «постоянных этических стандартов» для избежания неопределенности и нестабильности в обществе. Взаимодействие устойчивых логических форм (релятивных абсолютов, по выражению Кантрила) и подвижного, нестабильного личного мира индивида и есть та концептуальная схема, которая, по его мысли, и объясняет сущность проблемы этического релятивизма с «трансактуальной точки зрения».

«Поскольку каждый индивид является уникальным организмом с его собственным миром, поскольку поведенческие ситуации уникальны и происходящие события редко полностью детерминированы, то почти всегда существует неопределенность...» Для того чтобы избежать этой неопределенности, нейтрализовать ее разрушающее воздействие, индивид вносит «порядок в беспорядок неповторяющегося универсума»[43].

Эта мысль о внесении порядка в стихийный мир человеческих отношений — стержневая идея релятивизма в субъективистской идеалистической социальной философии и этике. Как можно было убедиться, она рефреном звучит в сочинениях буржуазных социологов, историографов, этиков, этнографов, психологов. Общая релятивистская методология с неизбежностью приводит к аналогичным выводам, каким бы социальным материалом она ни пользовалась и какого бы рода аргументацию она ни применяла.

Искусственно сконструированная концепция Кантрила не может скрыть бедность ее основных посылок: отрицание объективной реальности как источника человеческих знаний и ценностей, игнорирование закономерного характера общественной жизни, неприятие принципа детерминированности социально-этических форм поведения индивида классовыми отношениями. Экзистенциальная трактовка социального и индивидуального бытия человека обусловливает бесплодность этой концепции, лишний раз демонстрирует принципиальную невозможность решить проблему этического релятивизма на основе идеализма и метафизики. Отдельные верные замечания

---

[43] Там же, с. 684.

Кантрила о наблюдаемом тождестве поведенческих ситуаций, позволяющем установить «определенные базовые характеристики», присущие «почти всем людям», о том, что все подлинные общественные отношения основаны не на абстрактных реальностях», фактически обесцениваются релятивистской трактовкой природы этих реальностей и этих отношений.

Итак, анализ взглядов представителей концепции «культурного релятивизма», а также их оппонентов дает возможность выявить основные черты и особенности этого типа релятивистской моральной теории, влияние которой на общий ход развития буржуазной этики в 30—50-х годах нашего столетия было весьма значительным. Следует отметить, что основные идеи «культурного релятивизма» не сошли с теоретической арены и в наши дни. Они встречаются в модернизированных вариантах «новой этнографии», «этносемантики», «когнитивной антропологии» и иных течениях современной американской «культурной антропологии».

Знакомые аргументы «за» и «против» этического релятивизма, продиктованные обусловленностью моральных ценностей социальными факторами, особенностями национальной культуры, обычаями и нравами (этнопсихология), широко используют сторонники и противники так называемой натуралистической этики в той ее части, где мораль рассматривается как социальное явление.

Существенная черта «натуралистической этики» состоит в решительном отрицании как этического абсолютизма, так и этического релятивизма. Представители этого направления действительно высказали в ходе критического рассмотрения отмеченных крайностей немало положительных идей, выявили ряд серьезных, реальных этических проблем (детерминизм в морали, социальная природа этического, историзм ценностей и морали и др.).

Однако в целом они не смогли подняться до уровня подлинно научной теории морали. Для их концепции характерна эклектика идей как морального абсолютизма, так и морального релятивизма. Например, «этические натуралисты» не смогли разобраться в диалектике собственно социального и этического, в «результате чего наметилась тенденция к уравнению в правах существенных и несущественных социальных факторов — ведь все

они «реальны»»[44]. Утверждение же о «равноправии», «равноценности» факторов и сторон как раз и есть один из основных пунктов релятивистской методологии.

Выступая против релятивистской этики, представленной неопозитивизмом, эмотивизмом, неопрагматизмом, «натуралисты» выдвигают ошибочный тезис о том, «что главным условием преодоления этического релятивизма является нейтральность этической системы, а следовательно, признание морали, лишенной мировоззренческой основы»[45]. А это положение в общем-то тоже из арсенала этического релятивизма. От утверждения об «этической нейтральности» до релятивистского тезиса об «этической терпимости», как говорится, рукой подать.

Еще одна причина живучести подобных идей состоит в том, что в борьбе против этического релятивизма сторонники «натуралистической этики» вновь обращаются к анализу антропологического и этнографического материала, стремясь именно в нем увидеть подтверждение своим положениям о наличии общей основы морального сознания, общих моральных стандартов и т. д. Поэтому, с одной стороны, эта этика вынуждена воспроизводить основные аргументы абсолютистов, отдавать дань абстрактному пониманию универсальных, общечеловеческих моральных ценностей, а с другой стороны, стимулировать дополнительную аргументацию тех обществоведов, которые из этого же материала выводят идею абсолютной относительности морали и этических суждений. Как будет видно из дальнейшего анализа, современная борьба релятивизма и абсолютизма очень часто идет именно вокруг тех проблем, которые были поставлены М. Херсковицем, У. Самнером, К. Клакхоном и их сторонниками.

Наряду с культурным этическим релятивизмом в буржуазной моральной теории идею относительности морали отстаивает и такая разновидность этического релятивизма, как теория моральных чувств, представленная, в частности, Э. Вестермарком.

---

[44] См. *Каримский А. М.* Философия американского натурализма. М., 1972, с. 98.

[45] *Шварцман К. А.* Новые тенденции в развитии современной буржуазной этики. М., 1977, с. 73.

Эмотивная теория этического релятивизма (Э. Вестермарк)

Финский социолог и этик Эдвард Вестермарк (1862—1939) занимает особое место среди теоретиков этического релятивизма. Находясь под сильным влиянием английских эмпириков-сенсуалистов, являясь сторонником психологического направления в этике, Вестермарк в то же время оказал существенное воздействие на развитие современной, в том числе и новейшей английской и американской, моральной философии. Своими работами в области социологии морали[46] он снискал признание западной философской общественности.

Вестермарк «разработал во всех подробностях воззрение на моральные понятия, которое делает их релятивными как по отношению к индивидууму... так и по отношению к обществу, в котором они действуют»[47].

О влиянии Вестермарка на развитие этической философии неоднократно писал видный английский социолог М. Гинсберг, являющийся одним из основных оппонентов концепции Вестермарка: «Не может быть никаких сомнений в его (т. е. Вестермарка. — *В. П.*) ценности как социолога, систематически и всесторонне изучавшего моральные идеи и обычаи человечества. В этом изучении он был пионером...»[48]

В знак признания заслуг автора книги «Этическая релятивность» в Англии создано вестермарковское этическое общество, систематически проводящее чтения по моральной философии. Не осталось незамеченной концепция Вестермарка и в США, где в серии книг, посвященных наиболее видным социальным философам, была вновь переиздана его работа «Этическая релятивность».

Концепция Вестермарка в плане изучения сущности этического релятивизма и основных тенденций развития буржуазной этики имеет следующее значение.

Во-первых, Вестермарк выступает как теоретик этического релятивизма, его принципиальный и последовательный защитник. В своей концепции он предлагает

---

[46] *Westermarck E.* The Origin and Development of the Moral Ideas. London, 1906; *Westermarck E.* Ethical Relativity. Connecticut, 1970.

[47] Encyclopedia Britannica. A New Swivey of Universal Knowledge, vol. 8, p. 776.

[48] *Ginsberg M.* The Life and Work of Edward Westermarck. — Essays in Sociology and Social Philosophy. London, 1968, p. 228.

развернутую систему аргументов для обоснования вывода о крайней относительности моральных понятий. Это обстоятельство обусловливает важную источниковедческую значимость его работ.

Во-вторых, Вестермарк создал наиболее завершенный вариант релятивистской этики эмоций. В отличие от тех «моральных философов», которые полагали, что источником этических понятий являются особые моральные чувства, присущие психике людей, объединенных в группы (этнопсихологический, групповой релятивизм), Вестермарк особое внимание уделял исследованию именно индивидуальных эмоций. Можно утверждать, что Вестермарк стоял у самых истоков эмотивизма — одного из наиболее распространенных течений в современной буржуазной этике. Вместе с тем его эмотивизм существенно отличался от той формы, которую он приобрел впоследствии в работах А. Айера, Б. Рассела, Ч. Стивенсона, Р Карнапа, Г Райхенбаха.

В-третьих, значение работ Вестермарка заключается в том, что, разрабатывая идею релятивности моральных суждений и понятий, он критически проанализировал концепции этического абсолютизма и догматизма, довольно метко отметил их слабости.

Выше уже рассматривались некоторые приемы, с помощью которых этические абсолютисты опровергали этических релятивистов. Концепция Вестермарка демонстрирует в свою очередь, каким образом релятивисты сводят счеты с моральными догматиками.

Абсолютизм (догматизм) и релятивизм в истории философско-этической мысли развиваются параллельно. То и другое течение так или иначе фиксируют теоретические неудачи, промахи, непоследовательность и противоречия в выступлениях своего антипода. Каждый этап кризиса догматизма, дискредитация абсолютистских моральных концепций создают благоприятные условия для активизации релятивизма, и наоборот. Эту закономерность развития буржуазной этики на современном этапе отметил Т. И. Ойзерман. Этический догматизм, по его мнению, ныне явно дискредитирован, «но столь же несостоятелен и этический релятивизм неопозитивистов, смыкающийся порой с этическим нигилизмом, как это, например, характерно для эмотивистской этики» [49].

---

[49] *Ойзерман Т И.* Размышляя о предстоящем философском конгрессе. — Вопросы философии, 1978, № 7, с. 141.

В развитии этих течений есть, безусловно, своя внутренняя логика, свои «круги». О том, что релятивизм выступает в виде определенной контраверсии этического абсолютизма, говорит и сам Вестермарк. «Мне кажется, — пишет он, — что... публикация книги в защиту этического субъективизма и релятивности тем более своевременна, что большое количество литературы, выпущенной в этой стране (Англии. — *В. П.*) с начала века, защищает противоположную позицию» [50].

Основная идея учения Вестермарка состоит в том, что мораль есть не что иное, как выражение человеческих эмоций. «Моральные суждения, безусловно, основаны на эмоциях, моральные понятия являются генерализацией эмоциональных тенденций» [51]. Из утверждения об эмоциональном происхождении моральных суждений Вестермарк делает несколько важных выводов: мораль не имеет объективной значимости, к ней неприменимы понятия истинности или ложности, а поэтому, считает он, нормативная этика принципиально невозможна. Таким образом, и Вестермарк вносит свой вклад в дискредитацию этики как науки и нормативной дисциплины.

Если бы мораль, полагает Вестермарк, была объективным явлением, то не существовало бы столь большого разнообразия мнений о самих принципах этических систем. «...Если моральные ценности объективны, лишь одна из конфликтующих теорий может быть истинной. Каждый основатель новой теории надеется, что именно он открыл уникальное сокровище моральной истины и поэтому стремится показать несостоятельность других теорий» [52]. Рассматривая доказательства такой «истинности» в концепции утилитаристов, Вестермарк обращает, однако, внимание на то, что их основополагающий принцип — способствовать счастью наибольшего количества людей — выводится в конечном счете из гедонистических посылок (стремление к удовольствию и избежание страданий).

Принцип полезности, предложенный в качестве универсального стандарта морали, оказывается сугубо эмоционального происхождения. Поэтому, считает Вес-

---

[50] *Westermarck E.* Ethical Relativity, p. XVIII.
[51] Там же, с. XVII.
[52] Там же, с. 4.

термарк, попытка утилитаристов доказать объективную обоснованность своих положений не оправдалась.

Неудовлетворительными находит Вестермарк и другие варианты абсолютистской морали, в частности эволюционную этику Г Спенсера. Общий обзор концепций нормативной абсолютистской этики Вестермарк заканчивает следующим выводом: «Ни об одной из многочисленных теорий нормативной науки нельзя сказать, что она доказала свою суть; ни одна из них не доказала, что моральные суждения обладают объективной обоснованностью, что существует нечто истинно доброе или злое, правильное или неправильное, что моральные принципы выражают нечто большее, чем мнение тех, кто верит в них» [53].

В своей откровенно нигилистической оценке не только предшествующих, но и современных ему теорий морали Вестермарк особо подчеркивает невозможность обосновать именно нормативную этику. При этом он вовсе не отрицает наличия определенных правил, призванных регулировать поведение людей. Моральная практика во всех странах в ее общих чертах примерно одинаковая, замечает Вестермарк, она определяется «здравым смыслом» и формулируется в таких требованиях, как быть добрым к своим соседям, уважать их жизнь и собственность, говорить правду, жить в моногамии, быть верным в семейной жизни и т. д. Объясняет же эту практику каждый теоретик по-своему, исходя при этом из противоположных моральных принципов. «Когда они пытаются определить конечную цель правильного поведения или обнаружить сущность правильного и неправильного, они дают нам... противоречивые объяснения...» [54].

Итак, по мнению Вестермарка, рациональным путем нормативную мораль обосновать невозможно. Коренная ошибка всех теоретиков-абсолютистов заключается в поисках вечных и неизменных стандартов, которые в действительности не существуют. Зафиксировав этот несомненный факт, Вестермарк формулирует главную задачу своего исследования, свое этическое кредо: показать, что абсолютные стандарты в морали не существуют и не могут существовать, ибо «предикаты всех моральных суждений, все моральные понятия, безусловно, основаны

---

[53] Там же, с. 44.
[54] Там же, с. 45.

на эмоциях, а ...объективность не может исходить из эмоций»[55].

Все последующие рассуждения Вестермарка логически вытекают из этого идеалистического тезиса, методологически обусловившего несостоятельность всей его концепции. Так, он утверждает, что к эмоциям неприменимы понятия истинности и ложности, об эмоциях нельзя говорить как о «правильных» и «неправильных». И против этого возражать не приходится, тут Вестермарк абсолютно прав, если брать только психологическую природу эмоций. Однако эмоции всегда содержательны. Скажем, чувства справедливости, долга всегда социально окрашены. Хорошо известно, что В. И. Ленин признавал важную роль эмоций и переживаний в человеческом искании истины[56].

Анализ нравственных чувств весьма сложен для понимания природы морали. Нравственные эмоции — первый симптом определенного морального отношения личности, социальных групп к тому или иному явлению. Блестящий образец анализа морально-психологических и мировоззренческих характеристик личности имеется в работе В. И. Ленина «Памяти графа Гейдена»[57].

Моральная психология по-своему отражает социальные отношения, наряду с моральным сознанием выступает необходимым компонентом морали. Однако сами по себе моральные чувства, эмоции не могут раскрыть сущность морали как общественного явления. Психологический анализ морали должен быть дополнен изучением социальной обусловленности этих чувств и эмоций. Требование сведе́ния индивидуального к социальному — необходимое условие научного понимания природы моральных понятий.

Мораль — сложное социальное образование, и наряду с моральными чувствами (психология) она включает в себя моральное сознание (идеология), моральные отношения (практика). Искусственно разъединив эти составные части единого целого, неправомерно сведя всю мораль к моральной психологии, Вестермарк обрек свою теорию на односторонность, ведущую к идеализму. Это подтверждается всем ходом его последующего рассуж-

---

[55] Там же, с. 60.
[56] См. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 25, с. 112.
[57] См. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 16, с. 37—45.

дения. Раз к морали (эмоциям), считает он, нельзя применить предикат истинности или ложности, следовательно, моральная истина невозможна. А если нет моральных истин, то этика не может обосновать «правильные» нормы поведения. Она не является научной, «поскольку цель всех наук — открыть некоторую истину» [58].

Итак, мораль сводится Вестермарком к моральной психологии, проблема моральной истины отнесена к разряду псевдопроблем, этика оказывается лишенной научного статуса.

Вестермарк, с одной стороны, полностью воспринял основные идеи юмовской концепции морали (мораль — порождение чувств, бессилие разума в вопросах морали и т. д.), а с другой стороны, явно предвосхитил целый ряд положений эмотивизма.

Концепция моральных эмоций, разработанная Вестермарком, в этом отношении весьма показательна. Сущность ее заключается в следующем. Не все эмоции являются моральными. Они становятся таковыми, когда приобретают три качества: всеобщность, незаинтересованность и беспристрастность. Всеобщность и беспристрастность моральных эмоций обусловливаются тем, что они выражают не чувства изолированных индивидов, а эмоции, возникающие в обществе под воздействием обычаев. Обычай же внеличностен и беспристрастен, он обязателен для всех. Именно обычаи придают моральным эмоциям коллективную императивную форму — «это должно быть сделано». Незаинтересованность же, полагает Вестермарк, возникает в силу присутствия в человеке прирожденного чувства симпатии к другим людям, альтруистического начала.

Отличая моральные эмоции от неморальных, Вестермарк выделяет эмоции одобрения и неодобрения. Привлекая значительный исторический материал, он пытается доказать, что во всех моральных учениях прошлого явно обнаруживается призыв к возмездию и прощению, выражению морального негодования и одобрения. Но если «абсолютисты» здесь останавливаются, усматривают в этом свидетельство существования абсолютных моральных стандартов, то Вестермарк идет дальше: он стремится вскрыть происхождение такого рода эмоций, установить их природу. Однако эту важную задачу этической

---

[58] *Westermarck E.* Ethical Relativity, p. 61.

теории он решает исходя из психологической установки: моральные понятия являются в конечном итоге генерализациями моральных чувств, они непосредственно предшествуют моральным суждениям и определяют их содержание.

«Характерный признак моральных эмоций — их незаинтересованность, беспристрастность, — подчеркивает Вестермарк. — Этим они отличаются от неморальных эмоций»[59]. Доказательству тезиса о «незаинтересованности» моральных эмоций Вестермарк посвящает немало усилий. Однако они не выглядят убедительными. Попытка игнорировать социальное содержание морали вынуждает его усматривать происхождение этой незаинтересованности (например, чувства альтруизма) в инстинктах. Справедливости ради надо отметить, что Вестермарк стремится избежать биологизации морали и отмечает, что он исследует эмоции не «изолированных индивидов», а «эмоции, ощущаемые большинством членов общества»[60]. Но от замены индивидуальной моральной психологии общественной суть дела не меняется. Мораль в его интерпретации приобретает откровенно субъективистский характер.

Из положения о субъективизме морали вырастает вся релятивистская концепция Вестермарка. Согласно этой концепции. отдельное моральное суждение не имеет объективной значимости, и поэтому оно всегда относительно и условно. «...Одно и то же действие может быть одновременно хорошим и плохим, согласно тому, что оно одобрено одним индивидом и не одобрено другим»[61].

Релятивист Вестермарк настолько абсолютизирует субъективный момент в морали, моральное чувство индивида, оценивающего поступки как хорошие или плохие, что какая-либо универсализация в морали становится для него принципиально невозможной. «Этическая релятивность исходит из того, что не существует объективного стандарта морали и предполагаемой объективной универсальности»[62]. Если и есть какое-либо единообразие в морали, полагает он, так это лишь то, что природа всех разнообразных оценок одна — моральные чувства.

---

[59] Там же, с. 90—91.
[60] Там же, с. 109.
[61] Там же, с. 145—146.
[62] Там же, с. 183.

Релятивистская методология накладывает свой отпечаток и на интерпретацию Вестермарком тех этнографических данных, которые свидетельствуют о детерминированности моральных взглядов объективными социальными условиями (моральная необходимость). Рассматривая многочисленные примеры разнообразия моральных обычаев, нравов, ритуалов, Вестермарк упорно не хочет замечать и признавать их повторяемости и преемственности в моральной жизни. Этический релятивизм поэтому с неизбежностью приводит Вестермарка к отрицанию морального прогресса.

«Писатели-этики, верящие в объективную значимость моральных суждений, — пишет Вестермарк, — предполагают, что в ходе моральной эволюции происходит прогрессивное развитие ценностей. Они любят доказывать, что изменения морали и открытия в этой сфере идут параллельно с открытиями и прогрессом в математике, физике и других науках»[63]. Уверенность этиков в реальности морального прогресса Вестермарк считает ошибочной. Совершенно правильно отмечая существенное различие между теоретическими знаниями в области точных наук и моральным знанием, он в то же время решительно отрицает познавательную функцию морали. «Моральные эмоции зависят от познания. Но один и тот же познавательный акт может дать начало эмоциям, различающимся по «качеству», степени интенсивности у различных личностей или же у одного и того же человека в разных случаях. Поэтому здесь нет ничего, что могло бы сделать эмоции однообразными»[64].

Подведем краткие итоги, вытекающие из рассмотрения основных положений концепции этического релятивизма, представленной Э. Вестермарком. Они состоят в следующем. Вестермарк сформулировал основные положения своей теории в рамках абсолютного релятивизма в современной буржуазной этике. Абсолютизация моральных чувств в качестве единственного источника этических суждений обусловила и форму этического релятивизма Вестермарка — индивидуально-психологический релятивизм. Отрицание объективной природы морали, объективного содержания моральных норм и стандартов

---

[63] Там же, с. 213.
[64] Там же, с. 216.

логически привело его к этическому агностицизму и откровенному скептицизму.

Утверждение Вестермарка о неприменимости предиката истинности и ложности к моральным ценностям и суждениям и обоснование этого тезиса в субъективистско-психологических терминах дают основания считать Вестермарка одним из предшественников эмотивизма.

В работах Вестермарка получило всестороннее обоснование и такое методологическое положение этического релятивизма, как отрицание общеобязательных моральных стандартов и принципов. Разрушение нормативной этики, дискредитация ее под видом борьбы против морального абсолютизма и догматизма выступили как обоснование морального нигилизма, утверждающее право каждого человека руководствоваться собственными эмоциями и придерживаться тех принципов, которые ему предпочтительнее.

У Вестермарка есть немало положений, вошедших в теоретический арсенал новейшей буржуазной релятивистской этики. Кроме вышеназванных можно отметить такие, как отрицание возможности генерализации (обобщений), обоснование принципов самоочевидности и терпимости как моральных критериев, решительное «опровержение» идеи прогресса. Все это, вместе взятое, позволяет уяснить сущность этического учения Вестермарка и понять то влияние, которое оно оказало и продолжает оказывать на развитие буржуазного этического релятивизма.

Классификация форм этического релятивизма. Разновидности буржуазной релятивистской моральной теории

Анализ концепций социально-культурного этического релятивизма (М. Герсковиц) и релятивистской концепции моральных чувств (Э. Вестермарк) был избран отнюдь не случайно.

Как уже отмечалось, эти концепции в известной мере аккумулировали основные черты наиболее распространенных в истории социально-этической мысли релятивистских учений и доктрин. В «снятом виде» они содержат наиболее примечательные характеристики идеи об относительном характере морали, нравственных ценно-

стей, норм и стандартов. Можно выделить две основные линии эволюции этического релятивизма.

Одна из них — абсолютизация разнообразия моральных обычаев, нравов, традиций, т. е. социально-культурный этический релятивизм.

Другая — абсолютизация существования различных моральных оценок, суждений, взглядов, обусловленных причинами субъективного порядка (эмоции, чувства, воля, желания и т. д.), т. е. субъективистско-психологический этический релятивизм.

В качестве одного из основных критериев классификации видов этического релятивизма берется источник, на основе которого делаются заключения об относительном и условном характере моральных взглядов, норм и принципов. Исходя из такого критерия можно говорить и о субъективном и объективном этическом релятивизме. При этом причины существования релятивистских взглядов усматриваются либо в факте уникальности каждого субъекта, либо в наличии многообразных условий окружающего объективного бытия людей, порождающих разные моральные взгляды и нормативные системы. Правомерно и такое основание классификации видов этического релятивизма, как субъект этических оценок. В зависимости от того, что́ понимается в качестве такого субъекта, различается индивидуальный этический релятивизм, групповой и общественный.

Возможно еще одно членение релятивистской этики. От того, какой используется метод, правомерно различать эмпирический и рационалистский этический релятивизм. «С эмпирической точки зрения можно констатировать лишь то, что в общественной истории никаких общеобязательных, универсальных и общепринятых норм морали не существует. В современной ситуации в мире представлены самые различные системы нравственности, выражающие не только два основных социально-экономических уклада, но и громадное многообразие национально-этнических, локально-групповых, классовых, профессиональных и иных кодексов поведения»[65]. Вместе с тем относительность моральных суждений, оценок, представлений доказывается и методами логического анализа мо-

---

[65] *Дробницкий О. Г.* Понятие морали. Историко-критический очерк, с. 94.

рального сознания, т. е. рационалистическим методом (неопозитивизм).

Значительный интерес представляет и классификация конкретных буржуазных релятивистских этических концепций, вычленение из общего массива буржуазных моральных теорий тех, которые могут быть охарактеризованы как релятивистские.

Отмечая наличие устойчивой тенденции противопоставления релятивизму и скептицизму объективно-идеалистических и религиозно-догматических теорий морали, важно подчеркнуть, что, «несмотря на это, релятивизм неизбежно остается наиболее характерной особенностью морального сознания широких слоев буржуазного общества и многих буржуазных теорий морали»[66]. При этом «почти все направления современной буржуазной этики (за исключением интуитивизма и религиозных теологических систем морали) — прагматизм, эмотивизм, экзистенциализм и др. — релятивистичны, хотя и в разной степени»[67]

Одним из этико-философских направлений, в котором наиболее отчетливо выражаются релятивистские идеи, является эмотивизм (Б. Рассел, А. Айер, Ч. Стивенсон, Р. Карнап, Г Райхенбах, Э. Мур). Согласно эмотивизму, все моральные понятия есть не что иное, как выражение чувств (эмоций) высказывающего их субъекта. Уже поэтому они не имеют объективной значимости, практически не проверяемы, к ним неприложимо понятие истинности. Подобная трактовка морали приводит эмотивистов к выводу, что этические категории носят сугубо условный характер, что все моральные суждения в равной мере произвольны, их нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Эмотивизм является типичным образцом релятивистской этики, в нем наиболее выразительно выступают такие черты буржуазного морального сознания, как агностицизм, скептицизм, граничащий с откровенным нигилизмом.

Типичной школой буржуазной релятивистской этики выступает и лингвистический анализ морали (С. Тулмин, Р. Хеар, П. Г Ноуэлл-Смит, Т. Айкен). В своих ос-

---

Фрадлина Е. М. Безуспешные попытки прикрытия релятивизма в буржуазной этике. — Вопросы философии, 1965, № 12, с. 99.

[67] *Коновалова Л. В.* Мораль и познание. Критика гносеологических основ современной буржуазной этики. М., 1975, с. 96.

новных посылках и принципиальных выводах эта школа мало чем отличается от эмотивизма. Тем не менее лингвисты подвергают критике наиболее нигилистические выводы и суждения эмотивистов, стремятся смягчить релятивизм за счет привлечения логических аргументов, доказывающих относительность моральных норм, принципов, категорий.

Весьма характерным проявлением релятивизма в этической теории выступает так называемая ситуационная этика. В отличие от вышеназванных школ «ситуационная этика» не представляет какой-либо более или менее цельной концепции. Она объединяет различные моральные учения, исходящие из того, что значение и содержание всех моральных норм, принципов определяется конкретной ситуацией. Если эмотивизм и лингвистический анализ морали обосновывают этический релятивизм метатеоретическими аргументами, отрицают нормативную этику как псевдоучение, то представители «ситуационной этики» приходят к релятивизму, так сказать, «снизу», отталкиваются от практической морали с ее многообразием вариантов решения проблем нравственности.

Претендуя быть моралью «здравого смысла», «обыденного сознания», «ситуационная этика» отрицает теоретическую возможность обосновать «правильное» моральное поведение, низводит разум до уровня житейского рассудка, понимая под ним, как правило, рассудок филистера, мелкого буржуа. Типичными образцами «ситуационной этики» являются учение о морали, содержащееся в философии прагматизма и экзистенциализма, а также «контекстуальная этика».

Отрицание наличия общих принципов и норм нравственности, общезначимости моральных требований приводит «ситуационистов» к крайне нигилистическому выводу о необходимости ограничиваться лишь тем моральным смыслом поступка, который он имеет для данного субъекта в конкретной ситуации.

Сведение морали к «инструментализму», релятивизм и иррационализм свойственны и такому направлению в буржуазной теории морали, как этика самореализации (Ф. Брэдли, Дж. Маккензи, Дж. Ройс, У. Хоккинг и др.). Главная идея, развиваемая различными вариантами этики самореализации, состоит в том, что целью моральной деятельности объявляется реализация индивидом своего внутреннего «я», которое отличается уникальностью, не-

повторимостью. Крайний индивидуализм, абсолютизация единичности «моральной сущности» субъекта означают не только отрицание общественной природы морали, но и возведение волюнтаризма в ранг философско-морального принципа.

Выделяя данные школы и направления буржуазной этики как разновидности релятивизма в теории морали, важно иметь в виду, что грани между ними весьма подвижны, а различия порой трудноуловимы. Многие буржуазные авторы, представители названных школ, под предлогом борьбы с формализмом в морали вообще отрицают необходимость теоретически, концептуально оформлять этическое учение. Поэтому осуществление подобной классификации требует исходить из общих черт релятивистской методологии познания и интерпретации морали, выявлять, в какой мере и в каком конкретно виде эти черты выступают в анализируемой концепции.

Проблема классификации этического релятивизма в марксистской этической теории практически не разработана. Весьма скудно освещен этот вопрос и в буржуазной этической литературе.

Различные схемы классификации видов этического релятивизма предлагают американские моральные философы. Наиболее обстоятельные разработки проблемы типологии этического релятивизма встречаются в работах П. Тейлора и Ш. Мозера.

Тейлор в работе «Четыре типа этического релятивизма»[68] совершенно правильно отмечает, что в центре спора между этическим релятивизмом и абсолютизмом находится вопрос о возможности обоснования самой природы моральных принципов: «Относятся ли моральные ценности к данному обществу или историческому периоду, или же они применимы ко всем людям повсюду во все времена?»[69]

Какие же основные аргументы в этом диспуте выдвигает этический релятивизм? Каждый из них Тейлор и рассматривает как основание релятивистского типа моральных суждений.

Первый тип релятивизма формулируется им следующим образом: «Этический релятивист придерживается то-

---

[68] *Taylor P. W.* Four types of ethical relativism. — The Philosophical Review, October 1954, vol. LXIII, N 4.

[69] Там же, с. 500.

го мнения, что моральные ценности не являются хорошими или плохими сами по себе, но лишь хорошими или плохими в отношении к моральному кодексу данной исторической эпохи, ее культуре»[70]. Тейлор считает, что это наиболее распространенное толкование этического релятивизма, т. е. релятивизм в обычном смысле слова. Данный тип релятивизма Тейлор называет социальным, или культурным, релятивизмом.

Второй тип релятивизма «является королларием того, что известно, как «эмотивная» или «императивная теория этики»»[71]. Согласно этому типу релятивизма, моральные суждения вовсе не являются утверждениями. Они выступают как выражение эмоций или команд, к которым неприложим предикат истинности. Согласно этой версии релятивизма, «истинные вопросы ценности — дело не факта, а дело отношения и эмоции»[72]. Иными словами, моральные ценности не обладают объективным характером, они условны и произвольны. Релятивизм подобного рода не поддается рациональному обоснованию. «Моральные ценности, таким образом, релятивны к причинным детерминантам, которые их вызвали...»[73] Сами же эти детерминанты есть не что иное, как эмоции, чувства оценивающего реальность субъекта. Этот тип релятивизма Тейлор называет психологическим, или контекстуальным, релятивизмом.

Третий тип релятивизма — теоретический, или логический, релятивизм. Его суть в том, что человек, пытающийся оправдать свои моральные суждения, может назвать истинными лишь такие, которые, с его точки зрения, благоразумны. Но доказать, что данное суждение является именно таким, он логически не в состоянии, так как невозможно сформулировать теоретически безупречное и убедительное основание этой разумности. Поэтому этический релятивист заявляет, что в конечном счете невозможно оправдать моральные суждения. Любая такая попытка даст не абсолютный, а относительный вывод.

Четвертый тип релятивизма (самый важный, по мнению Тейлора) — методологический релятивизм. Суть его

---

[70] Там же.
[71] Там же, с. 503.
[72] Там же.
[73] Там же, с. 506.

такова. Любая этическая теория требует, чтобы моральные суждения были верифицируемыми или рационально оправданными. Но каждая теория при этом отличается от других методом верификации. Каким же образом можно избрать правильный метод? Как оправдать сам метод, обосновать его предпочтительность? С релятивистской точки зрения это нереально, можно только признать истинность или ложность суждений. Но при этом методологический релятивист подчеркивает, что эти принципы и суждения «истинны лишь по отношению к методу их оправдания» [74].

Итак, согласно Тейлору, существует четыре типа этического релятивизма: социальный (или культурный), психологический (или контекстуальный), теоретический (или логический) и методологический. Сущность всех этих разновидностей одна: моральные ценности, суждения, принципы не абсолютны, а относительны. Речь идет лишь о том, к чему они относительны (к культуре, психологическим особенностям индивида, социальному контексту, мотиву поступка и оценки или же к методу построения этической системы). В конечном счете все эти типы сводятся к одному — субъективному релятивизму, так как моральные суждения и оценки рассматриваются не как специфическое отражение социальных отношений, а как продукт сознания индивида. Оставляя в стороне социальное содержание моральных понятий, Тейлор пытается объяснить их из самого нравственного сознания.

Каково же отношение самого Тейлора к этой классификации и релятивизму в морали вообще?

Тейлор оправдывает этический релятивизм как неизбежную теоретическую форму моральной философии, противостоящую моральному абсолютизму и универсализму. Среди всех форм релятивизма, как уже отмечалось, самым важным он считает методологический релятивизм, ибо именно этот тип наиболее убедительно демонстрирует особенности теоретического объяснения и оправдания релятивизма в морали.

Учитывая, что методологический релятивизм действительно играет важную роль в построении всей этической системы, важно отметить то, как именно Тейлор объясняет этот тип релятивизма. Он начинает свой анализ методологического релятивизма с постановки следующего

---

[74] Там же, с. 511.

вопроса: как быть в случае морального конфликта, в который вовлечены два разумных (Тейлор особо подчеркивает это обстоятельство) человека, если при этом первый избирает одну систему доказательства своей правоты, а другой — иную? Несомненно, что различные методы приведут к противоположным результатам в оценке истинности или ложности конфликтующих точек зрения. Как же быть? Очевидно, нужна еще одна процедура. Но где основания для уверенности, что она в свою очередь не потребует еще другой для ее собственного оправдания? «И так далее до бесконечности»[75]. Возникает ситуация ad infinitum.

Проблема релятивизма методов, полагает Тейлор, несколько упрощается тем, что философы наиболее часто используют два основных метода для выведения и оправдания моральных суждений — метод дедукции и метод интуиции. В системах, основанных на дедуктивном методе, моральные суждения выводятся из определенных постулированных положений, которым приписывается аксиоматический характер. Однако таких исходных положений можно насчитать множество. Поэтому, используя чисто теоретические аргументы, на вопрос: «Чем данная этическая система лучше другой?» — ответить невозможно. Снова рождается скептический вывод: «Если истина в этике относительна к дедуктивной системе и если существуют альтернативные системы, то бессмысленно спрашивать, какая система единственно истинная»[76].

Не удовлетворяет Тейлора и метод интуиции. В самом деле, согласно этому методу, ответ на вопрос: «Что следует человеку делать в определенной ситуации?» — может быть получен за счет «внутреннего», интуитивного ви́дения этого ответа (прямая, непосредственная интуиция, интуиция морального принципа, интуиция человека, более компетентного, квалифицированного, и т. д.). Но здесь также неизбежны сомнения. Как доказать правильность именно этой интуиции, кто определит степень «квалификации» эксперта? В любом случае, с точки зрения Тейлора, релятивизм неизбежен и здесь: «Моральные ценности относительны то ли к частной дедуктивно-языковой системе, из которой они выведены, то ли к опреде-

---

[75] Там же.
[76] Там же, с. 513.

ленной квалифицированной личности, к которой мы апеллируем в поисках значимой интуиции»[77].

Критика релятивистами этического формализма, концепций абсолютистов выявляет немало слабостей в теоретическом арсенале этих оппонентов. Релятивизм с полным основанием усматривает неубедительность выдвижения интуиции как абсолютного, конечного источника моральных суждений. Индивидуальная интуиция не менее относительна, чем субъективное чувство, эмоции, т. е. факторы психологического порядка, лежащие в основе классических релятивистских систем.

Оказавшись не в состоянии теоретически обосновать свой метод, релятивисты не находят ничего другого, как объявить своей функцией прагматическое истолкование непосредственного жизненного опыта людей, быть своеобразной этической герменевтикой. В решении моральных конфликтов, в оправдании моральных суждений и достижении моральных решений, согласно Тейлору, нужно исходить из повседневного опыта простых людей. Осуществить эту задачу этика может следующим образом.

Во-первых, описать, как люди обычно выражают свои моральные убеждения, какие они при этом используют аргументы.

Во-вторых, определить наиболее характерный тип людей, суждения которых можно принять как достаточно компетентные; выявить употребляемый ими определенный класс суждений, которые могут быть приняты как разумные; сформулировать принципы или стандарты, которые должны использоваться при выработке моральных решений.

В-третьих, этика должна, используя лингвистический анализ, прояснить «синтаксис и семантику моральных рассуждений», найти «ясный язык», чтобы показать, что именно скрывается в обычных нормативных рассуждениях, каково их содержание. Как можно убедиться, ключ к решению поставленных проблем Тейлор усматривает в том, чтобы внедрить в этику метод понимания моральной жизни «простых людей» и объяснения его в соответствующих этических терминах.

В предложенной Тейлором типологии этического релятивизма удивительным образом переплетаются рацио-

---

[77] Там же, с. 513—514.

нальные моменты и явно абстрактные, чисто формальные и даже идеалистические положения. Там, где автор осуществляет саму классификацию релятивистских концепций, есть немало рационального (положение об относительности конкретной этической теории, значение метода в построении этических систем, вопрос о субъекте этических суждений и т. д.). В его концепции содержатся существенные критические замечания в адрес морального абсолютизма и формализма. Весьма ценно и то, что Тейлор показывает не только особенности того или иного типа защищаемого им учения, но и отмечает слабости, присущие им, приводит и рассматривает возражения, выдвигаемые противниками культурного, психологического, теоретического и методологического морального релятивизма.

Вместе с тем концепция типологизации этического релятивизма Тейлора в целом страдает существенными недостатками. Неубедительно, например, выглядит различие, проводимое Тейлором между теоретическим (или логическим) и методологическим релятивизмом. По сути последний тип есть не что иное, как один из аспектов теоретического релятивизма, так как вопрос о методе — составная часть этической теории. Но главная слабость анализируемой концепции заключается в ее отрыве от конкретной социальной действительности.

Нельзя принимать всерьез рассуждения Тейлора по поводу «повседневного опыта простых людей», практического решения ими «моральных споров» как основание построения этической системы, «идущей от жизни». В условиях резкого классового расслоения, антагонизма социальных интересов, противоположности образа жизни различных социальных групп в буржуазном обществе постановка вопроса о моральном опыте «простых людей» — пустая фраза.

Бесплодность и абстрактность методологии этического релятивизма заключаются в том, что она не способна показать в жизни те реальные детерминанты моральных отношений, которые обусловливают как наличие общего механизма моральной регуляции общественной жизни различных народов, так и своеобразие проявления моральной необходимости в виде многообразия моральных обычаев, норм и типов поведения. Неумение выйти за рамки чисто этических рассуждений, понять социальную природу моральных ценностей и суждений делает прин-

ципиально невозможной реализацию выдвинутой Тейлором задачи — связать этику с жизнью.

Основная слабость буржуазных исследователей проблемы этического релятивизма заключается в том, что они даже тогда, когда признают обусловленность морали какими-то внешними для нее факторами объективного и субъективного порядка, не способны проникнуть в сущность морали как общественного института. В силу этого остаются невыясненными два момента — определяющее значение социально-классовых интересов в содержании моральных ценностей и большая относительная самостоятельность морали.

Выяснение этих узловых положений — заслуга марксистско-ленинской этики, научно решившей проблему соотношения абсолютного и относительного в морали. Марксизм-ленинизм установил социально-историческую и в этом смысле релятивную природу морали и тем самым нанес решительный удар по моральному абсолютизму и догматизму. Однако научная диалектико-материалистическая этика не ограничивается признанием факта относительности и изменчивости моральных регуляторов и тем более не преувеличивает, не абсолютизирует его значение.

Будучи относительной (по отношению к конкретным социальным условиям, исторической ситуации, интересам определенных классов), мораль как общественный институт обладает определенной автономией, устойчивостью и оказывает большое обратное воздействие на социальные детерминанты, продуцирующие мораль как форму общественного сознания и вид практических отношений между людьми.

Марксистская этика выяснила и общественно необходимую природу морали, установила, что в своем функционировании мораль отражает некоторые общие всем социальным классам и группам потребности (элементарные правила общежития), что в содержании морали отражены и некоторые общечеловеческие тенденции, делающие возможным поступательное развитие морали, нравственный прогресс. Создается, таким образом, основа научного познания сущности моральных явлений, решения проблемы истины и морали, а также тех вопросов, которые представляются принципиально неразрешимыми с позиций как морального абсолютизма, так и морального релятивизма.

В общей научной методологии социального познания предусматривается выявление критерия повторяемости в общественной жизни, сведéние индивидуального к социальному, учет взаимосвязи и взаимообусловленности всех сторон изучаемого явления, последовательное проведение принципов историзма, классового подхода и т. д. Всякий иной, альтернативный марксизму-ленинизму путь решения основных проблем морали и этики на основе метафизической методологии оборачивается конструированием еще одной, очередной ненаучной этической схемы, бесплодность которой не компенсируется наличием большего или меньшего числа рациональных элементов.

По вопросу типологии этического релятивизма есть еще одна схема, предложенная Мозером. Его работа «Абсолютизм и релятивизм в этике» [78] — одно из наиболее обстоятельных исследований в буржуазной литературе. Несомненное достоинство книги Мозера состоит в том, что в ней проблема этического релятивизма рассматривается параллельно с историей морального абсолютизма, что позволяет увидеть взаимосвязь и взаимовлияние, казалось бы, полярных этических течений. Как отмечал в свое время один из критиков этического релятивизма, С. Эск, существенный момент этой связи состоит уже в том, что «каждый из них (т. е. абсолютизм и релятивизм.— *В. П.*) строит свой успех на неудачах другого» [79].

По своей сущности абсолютизм и релятивизм представляют собой крайности одного и того же антидиалектического метода, они преувеличивают, абсолютизируют определенные стороны, моменты в содержании нравственной жизни. В своих наиболее радикальных формах абсолютизм и релятивизм нередко переходят друг в друга, граница между ними размывается, становится трудноразличимой. Выступая против абсолютизма, догматически преувеличивающего значение вечных и неизменных факторов в морали, релятивизм в свою очередь абсолютизирует многообразие моральных ценностей, плюрализм источников моральных суждений.

Общий обзор концепций этического абсолютизма показывает, что в качестве постоянных и универсальных моральных стандартов берутся самые различные явле-

---

[78] *Moser Sh.* Absolutism and Relativism in Ethics. Springfield, 1968.

[79] *Asck S. E.* Social Psychology. New York, 1952, p. 383.

ния — от альтруистических чувств, якобы присущих всему человечеству, до необходимости следовать воле бога. Плюрализм исходных принципов различных абсолютистских концепций — традиционный пункт нападок на них со стороны релятивистов.

Анализ книги Мозера дает еще одну возможность убедиться в том взаимном влиянии, которое оказывали и оказывают друг на друга моральный абсолютизм и релятивизм. Здесь требуется не подробное рассмотрение этического абсолютизма в интерпретации современных буржуазных авторов, а исследование сущности релятивистских этических концепций, аргументации, выдвигаемой в их защиту, логических и практических выводов, следуемых из этих концепций. В этом плане и интересна работа Мозера, содержащая классификацию различных видов этического релятивизма.

В своей работе Мозер рассматривает преимущественно различные варианты социально-культурного этического релятивизма. Изложению собственно релятивистских позиций и их анализу он предпосылает краткий очерк морального абсолютизма, исходящего из предположения о том, что добро и зло обусловлены фундаментальными свойствами самой реальности. Говоря об онтологическом этическом абсолютизме Платона, Канта, Гартмана, Мура, А. Росса, Мозер отмечает, что исходные принципы их систем существенно различаются, что каждый считает свою точку зрения обоснованной, а противоположные — произвольными. «Кажется, что ни одна система этики не обладает иммунитетом против обвинения в произвольности» [80], — замечает Мозер.

Абсолютистская этика попадает в парадоксальную ситуацию — утверждаемые ею базовые стандарты призваны исключить произвольность в этике, но сам выбор этих стандартов осуществляется произвольно. Достаточно хотя бы назвать этику трансцендентальных ценностей, интуитивизм, натурализм, между которыми постоянно ведется весьма оживленная теоретическая полемика. Поэтому Мозеру приходится отметить факт наличия различных оснований абсолютистской этики, плюрализм исходных принципов, используемых сторонниками этого направления в моральной теории.

---

[80] *Moser Sh.* Absolutism and Relativism in Ethics, p. 12.

Если в качестве основания классификации этической теории взять положение об относительности моральных ценностей по отношению к культуре и обществу, то, полагает Мозер, этот критерий при внимательном изучении также оказывается неопределенным. Деление человечества на общества, так же как деление человеческой культуры на составные культуры, может быть осуществлено различными путями. Например, в одном смысле утверждают, что Запад — это одна культура и даже одно общество, а в другом смысле говорят об американской и французской культуре как о различных культурах. С учетом наличия субкультур в одном и том же обществе линии такого расчленения будут еще более произвольными[81]. Иными словами, социально-культурный подход к изучению моральных ценностей при всей его кажущейся целостности в действительности таковой не обладает.

Собственно, анализ проблемы Мозер начинает с описательного и оценочного релятивизма. Этот тип этического релятивизма он характеризует как наиболее употребительный в литературе.

Далее, он рассматривает такой вид оценочного релятивизма, как «релятивизм правильности». Антропологические данные свидетельствуют о том, что в различных обществах представления о долге, правильном и неправильном существенно отличаются.

Так, обычай умерщвления младенцев и немощных стариков, столь распространенный в прошлом среди некоторых северных, индейских и африканских племен, ныне решительно осуждается цивилизованными народами. Изменившаяся оценка свидетельствует о релятивизме самого способа понимания морально правильного и неправильного. Закрепляясь в нравах, «релятивизм правильности» выступает в виде релятивизма моральных кодексов.

С «релятивизмом правильности» тесно связан еще один. Релятивист может уверять, что внутреннее добро и внутреннее зло сами по себе всегда относительны и что ни один моральный стандарт не имеет межкультурной универсальной значимости. Этот тип релятивизма, ссылающийся на мораль, ценную саму по себе, можно назвать аксиологическим релятивизмом[82].

---

[81] См. там же, с. 18.
[82] См. там же, с. 39.

Еще один тип релятивизма — «релятивизм предубеждений» — образуется в ситуации, когда общечеловеческие ценности отрицаются в силу ограниченности знания только «своей» культуры и когда нет достаточных оснований судить о моральных ценностях других народов. Особенность данного типа релятивизма состоит в том, что человек, испытывая влияние «своей» культуры, всегда находится во власти предубеждений и поэтому не способен беспристрастно оценивать достоинства моральных нормативов иных народов.

Итак, Мозер выделяет в качестве основных разновидностей этического релятивизма, взятого в его социально-культурном аспекте, описательный и оценочный релятивизм, «релятивизм правильности», аксиологический релятивизм и «релятивизм предубеждений», продиктованный приверженностью к «своей» культуре.

Наряду с названными Мозер дает и другие виды релятивизма в моральной теории, демонстрируя его оттенки [83].

Правда, у Мозера не всегда четко различаются эти градации. Иногда он по-разному называет одну и ту же разновидность этического релятивизма. Но как бы то ни было, в сочинении американского этика представлена концепция этического релятивизма в виде теории, состоящей из трех основных частей. Первая часть — социологическая — объясняет релятивизм самим фактом многообразия нравов, обычаев и т. д. (согласно Мозеру, фактуальный релятивизм). Вторая часть включает в себя эпистемологические и метаэтические релятивистские взгляды. Третья — релятивизм ценностных суждений. Эта заключительная, итоговая часть работы Мозера ценна тем, что здесь он предлагает содержательную характеристику этического релятивизма. В самом деле, фактуальный гносеологический и ценностный этический релятивизм — наиболее обобщающие разделы того сложного, многооттеночного теоретического феномена, который получил название «этический релятивизм».

Кроме того, Мозер не оставил вне внимания и такие важные аспекты исследования морального релятивизма,

---

[83] Так, у Мозера упоминаются еще «либеральный релятивизм» и «крайний социально-культурный релятивизм», а также «радикальный аксиологический релятивизм», «нормативный релятивизм», «релятивизм как метаэтическая доктрина», «релятивизм моральных кодексов», «релятивизм конформизма».

как его связь с плюрализмом и скептицизмом. По его мнению, и этический плюрализм, и этический скептицизм абсолютно неизбежны. И поэтому, как он считает, нет оснований полагать, что можно обосновать один фундаментальный принцип, благодаря которому появилась бы возможность оценить все сферы человеческого поведения. «Наоборот, этический плюрализм, — пишет Мозер, — кажется мне более правдоподобной доктриной» [84]. Отдав дань традиционной для буржуазного обществоведения идеи плюрализма, Мозер переходит к выяснению места скептицизма в своей доктрине.

Для Мозера нет сомнения в том, что этический релятивизм ведет к скептицизму, причем нередко в радикальной форме. Он отмечает, что моральный скептицизм коренится в самой релятивистской позиции. Наиболее отчетливо этот скептицизм проявляется в индивидуальном этическом релятивизме, где относительность моральных суждений порождена самой субъективной природой индивида. Но дело не улучшается и на теоретическом уровне. «В этике, как и в эпистемологии, — признает Мозер, — радикальный скептик неопровержим» [85]. По его мнению, никто не может оправдать базисные моральные принципы. Более того, никто даже не объяснит удовлетворительным образом значение морального суждения.

Отношение Мозера к доктрине этического релятивизма нельзя назвать последовательным. Нередко Мозер-ученый, довольно тонкий и наблюдательный исследователь этической проблематики, вступает в противоречие с Мозером-апологетом, явным приверженцем морального релятивизма. С одной стороны, он всячески пытается оправдать этический релятивизм в глазах его сторонников. Анализируя аргументы противников релятивизма, он пытается доказать, что позиция абсолютистов в этике еще более уязвима. С другой стороны, Мозер стремится избежать явно отрицательных, нигилистических и скептических выводов. Интересно наблюдать, как Мозер пытается убедить, будто этический релятивизм вовсе не означает полного отрицания универсальных моральных стандартов. «Релятивист отрицает только зафиксированные абсолюты...» [86], — пишет он.

---

[84] *Moser Sh.* Absolutism and Relativism in Ethics, p. 70.
[85] Там же, с. 220.
[86] Там же, с. 225.

Признавая, что этический релятивизм граничит со скептицизмом, ведет к нигилистическим выводам о невозможности рационального обоснования моральных норм, Мозер в то же время отграничивает скептицизм социально-культурного релятивизма от «радикального скептицизма». «Релятивизм, — пишет Мозер, — может быть слегка скептичен по отношению к этическим принципам в целом...» [87]

Как принцип морального познания, релятивизм, в какой бы форме он ни выступал — радикальной, умеренной, либеральной, групповой, социально-культурной, гносеологической или аксиологической, с неумолимой логикой приводит к одинаковым выводам о сугубо относительном, произвольном и условном характере моральных суждений, норм и оценок. Релятивистская методология всегда использовалась и будет использоваться «ниспровергателями» этики, сторонниками морального волюнтаризма и нигилизма.

Как отмечал академик П. Н. Федосеев, на XVI Всемирном философском конгрессе в ряде выступлений буржуазных философов мировоззренческий нигилизм обосновывался именно релятивистскими приемами. «Если в прошлом философы-метафизики возводили в абсолют все противоположности, то современные метафизики готовы смазать любые различия между любыми противоположностями, в том числе и противоположность между истиной и заблуждением» [88].

Релятивизм, философский плюрализм — удобные теоретические формы реализации установок, за которыми скрываются вполне определенные буржуазные социально-классовые позиции. Это обстоятельство вынуждены признавать и сами буржуазные авторы. Мозер в разделе «Культурный релятивизм и status quo» отмечал, что критики культурного релятивизма, несмотря на свое «гуманистическое мировоззрение», считают, что «логические последствия теории таковы, что они выливаются в консервативное отношение к статус-кво, способствуют укреплению зла и даже порождают терпимость к реакционным движениям типа нацизма» [89].

---

[87] Там же.

[88] *Федосеев П.* Философия, мировоззрение, наука. — Проблемы мира и социализма, 1978, № 12, с. 42.

[89] *Moser Sh.* Absolutism and Relativism in Ethics, p. 179.

Еще в 1948 г. американский антрополог Дж. Стюард, возражая Герсковицу, писал о релятивистском лозунге «терпимости» к различным образцам моральных и культурных ценностей. Исходя из этого лозунга следовало бы, например, одобрить социальную кастовую систему Индии, расистскую систему аппартеида в США и тому подобные вариации социальной дискриминации в мире[90]. Стюард затронул исключительно важный вопрос, раскрывающий социальную природу буржуазного этического релятивизма как определенного типа моральной теории, а именно ее апологетический, охранительный характер.

Проблема этического релятивизма в буржуазном обществоведении особо актуализируется в условиях очередного обострения кризиса «верхов». Социальные источники релятивистских взглядов на моральные ценности, как уже говорилось, коренятся в самих условиях бытия господствующих классов. Этический релятивизм, будучи одной из составных многослойного и внутренне противоречивого морального сознания современной буржуазии, отражает социальную неустойчивость, углубление антагонизмов между буржуазным обществом и личностью, свидетельствует о росте социально-нравственного отчуждения индивида, об утрате им надежных и стабильных жизненных ориентиров в рамках буржуазного мировосприятия.

За последние годы дискуссия по проблеме этического релятивизма в буржуазной социальной и моральной философии значительно оживилась, что говорит об очередном «всплеске» релятивистских идей применительно к морали. Среди современных буржуазных авторов, активно участвующих в разработке данной проблемы, можно отметить таких известных теоретиков, как Р. Хеар, У Франкена, А. Эдел, М. Гинсберг[91], а также Дж. Хармен, Р Кабурн, Д. Харрисон, Д. Лайонс, С. Люкс[92] и др.

---

[90] *Steward J.* Comments on the statement on Human Rights. American Anthropologist. London, 1948.

[91] А. Эдел и М. Гинсберг — убежденные противники этического и социологического релятивизма, и их имена названы здесь лишь потому, что, опровергая релятивизм, эти теоретики рассматривают основные положения этой доктрины, выявляют спорные и слабые места в ней.

[92] *Edel A.* On a Certain Value-Dimension in Analysis of Moral Relativism. — The Journal of Philosophy, vol. LXYII, N 17, September 3, 1970; *Harman G.* Moral Relativism Defended. — The Philosophical Review, vol. LXXXIY, N 1, January 1975; *Coburn R.* Relati-

В последнее время этическому релятивизму было уделено значительное внимание на всемирных философских конгрессах и на международных конгрессах социологов. Различные аспекты современного теоретического релятивизма рассматривались на международном симпозиуме «Диалектический материализм и современная наука» (ЧССР, 1978 г.), организованном редакцией журнала «Проблемы мира и социализма», на VI Международном конгрессе по логике, методологии и философии науки (ФРГ, 1979 г.).

---

vism and the Basis of Morality. — The Philosophical Review, vol. LXXXIY, N 1, January 1976; *Lyons D.* Ethical Relativism and the Problem of Incoherence. — Ethics, vol. 86, N 2, January 1976; *Harrison G.* Relativism and Tolerance.— Ethics, vol. 86, N 2, January 1976; *Lukes S.* Essays in Social Theory. London, 1977.

Глава III

Критический анализ новейших буржуазных теорий этического релятивизма (эмотивизм, лингвистический анализ морали, «ситуационная этика»)

Понятие морали в современной буржуазной релятивистской этике

Современная буржуазная этика релятивистского толка выступает в виде очередного этапа эволюции идеи относительности морали. В связи с кризисом неопозитивистского стиля философско-этического мышления и связанного с ним субъективно-гносеологического этического релятивизма в буржуазной теории этого периода наблюдается интерес к восстановлению в своих правах объективистских теорий нравственности. Это особенно отчетливо прослеживается в ренессансе натуралистической и утилитаристской этики, в активизации социологического направления в морали (моральной культурологии). Вместе с тем отсюда не следует, что неопозитивизм полностью утратил в этике свое влияние. Достигнув апогея в 40—50-х годах, неопозитивистская философия существенно повлияла на формирование мировоззрения многих буржуазных теоретиков. Общий дух и традиции классического позитивизма продолжают и в наши дни определять исходные методологические позиции теоретической деятельности многих современных представителей англо-американских этико-философских школ.

В плане исследования проблемы этического релятивизма, выяснения соотношения его новейших модификаций с предшествующими школами важно рассмотреть, как решаются в неопозитивистской моральной философии проблемы объекта этического знания, понятия морали, содержания этических категорий, оценок, суждений и моральных норм, соотношения морали и истины, критерия морали.

Изучая новейшие варианты буржуазных релятивистских теорий, можно сделать вывод о том, что в целом они сохраняют преемственную связь с этическим релятивизмом более раннего периода, исходят из общих методологических принципов. Вместе с тем нельзя не видеть существенные различия, существующие между релятивистскими школами, даже в рамках одного и того же направления.

Так, если идея относительности в морали, скажем, у Э. Дюркгейма, У. Самнера, М. Герсковица, социально-культурных релятивистов выступала в виде этико-социологического релятивизма, выводилась из самого факта многообразия культурных и нравственных ценностей, вариативности моральных обычаев и культур, то в современной, особенно новейшей, буржуазной релятивистской этике доминирует метатеоретический релятивизм (философия морали), использующий рационалистические приемы анализа морали.

В данном случае нет необходимости представлять развитие буржуазного теоретического морального сознания в виде сменяющих друг друга «блоков» теорий социологического либо философского типа. Моральное сознание всегда представляло собой многослойное, структурно сложное образование, включающее компоненты самых разных этических систем. Констатируя факт наличия элементов различных течений, методологий, систем в рамках одного и того же буржуазного теоретического сознания, можно с полным основанием говорить о его кризисном состоянии. Несомненным свидетельством такого состояния явилось и значительное усиление этического формализма в буржуазной этике, все больший отход от содержательного анализа морали в сферу абстрактного, логико-аналитического исследования морального сознания и морального «языка».

Особое место в современной буржуазной философии и этике неопозитивистского толка принадлежит Джону Муру [1]. Можно сказать, что именно Мур в наиболее отчетливой форме отобразил очередной «скачок» в эволюции философско-этических теорий, происшедший в рамках буржуазного мировоззрения XX в. Неопозитивистская «революция в философии», одним из ярких выразителей

---

[1] *Moore G. E.* Principia Ethica. Cambrige, 1903; *Moore G. E.* Some Main Problems of Philosophy. London, 1953.

которой был Мур, преследовала много различных целей. Одной из них, причем наиболее существенной, было намерение философов англосаксонской традиции окончательно разделаться с «метафизикой», преодолеть крайности не только абсолютного идеализма (в частности, необерклианства и неогегельянства), но и субъективного релятивизма, восстановить добрые традиции британского эмпиризма и позитивизма («неореализм»).

В осуществленной Д. Муром и его сторонниками «революции в философии» проблемам этики, ценностным аспектам морали было отведено особое место. Не случайно проблема морального добра, возможности его рационального постижения и определения стали центром внимания не только философии Мура, но и Б. Рассела, раннего Л. Витгенштейна и Р. Карнапа.

В противовес абсолютистским и релятивистским решениям проблемы морального добра Мур выдвинул тезис о принципиальной неопределяемости этого понятия. «Если меня спрашивают, как можно определить «добро», мой ответ таков, что оно не может быть определено, и это все, что я могу сказать» [2].

Этот тезис, подобно знаменитой сентенции Протагора о человеке как мере всех вещей, сыграл важную методологическую роль в развитии всей современной, в том числе новейшей, буржуазной идеалистической моральной философии, стал своеобразным кредо этического субъективизма и релятивизма первой половины XX в. В нем имплицитно содержались предпосылки очередного набора аргументов «разрушителей» этики как науки.

Положение о неопределяемости добра стало основой непоследовательности и противоречивости этико-философской концепции Мура. С одной стороны, Мур этим тезисом воздвиг непреодолимые преграды на пути морального познания, объявил невозможной истину в морали. С другой стороны, он прокламировал возможность теоретического обоснования морали, постижения нравственного добра при помощи особого рода интуитивного видения моральных ценностей.

Наиболее влиятельные направления буржуазной моральной философии XX в. (эмотивизм, лингвистический анализ морали, аксеологический и деонтологический ин-

---

[2] *Moore G. E.* Principia Ethica, p. 6.

туитивизм) формировались под сильным влиянием идей Мура о сущности морали, ее категорий, нравственных ценностей. В ходе анализа различных англо-американских школ современного неопозитивизма отчетливо видно, как в них трансформируется основополагающая идея Мура о неопределяемости добра.

«Самоочевидность» добра и зла, их интуитивное постижение (интуитивизм), утилитарная интерпретация добра (прагматизм), положение о ситуационно-неповторимой, уникальной природе моральных ценностей («ситуационная этика»), о конечном, финалистском характере добра (консеквенциальная этика) — все эти положения современных буржуазных моральных философов есть не что иное, как модернизированные варианты идеи Мура.

«Революционный» характер философии раннего неопозитивизма проявился также в том, что коренному пересмотру подвергся и сам предмет этики. Этика как наука, призванная вскрыть природу морали и сформулировать на этом основании нормативный кодекс «правильного» поведения, была решительно отвергнута неопозитивистами.

Отрицание каких-либо закономерностей в мире морали логически привело Мура и его сторонников к выводу о невозможности этики как практической философии. Уделом этики объявлялась специфическая моральная онтология, гносеологический анализ значения моральных терминов, исследование морального языка. Мур искусственно отделил мир объективной морали, область моральных отношений и фактов от сферы нравственных понятий, суждений и ценностей, объявив ее единственно возможным объектом логического анализа. Этим Мур открыто провозгласил конфликт между этической теорией и социально-нравственным поведением людей, метаэтикой и нормативной моралью.

Развернутая Муром концепция интуитивного постижения рационально непознаваемого морального добра, сформулированные им методологические принципы анализа морали с явным акцентом на моральную лингвистику определили магистральный путь развития неопозитивистской этики. На протяжении десятилетий англо-американские логические аналитики рассматривали мораль преимущественно как языковую проблему, отказывая этике в статусе нормативной науки. Разделение морали

на «внешнюю», непознаваемую, и «внутреннюю», логически анализируемую, — коренная ошибка Мура. При всей «ненатуралистичности» «внутренне автономных» моральных категорий, суждений и оценок их сущностные характеристики обусловливаются «внешними» для самого морального сознания обстоятельствами.

Являясь логическими формами, закрепляющими и фиксирующими наиболее существенные, узловые моменты моральной практики взаимоотношений людей, этические категории (добро, зло, долг, благо, справедливость, честь, совесть и т. д.) социально обусловлены и в этом смысле объективны. Иное дело, когда в результате многократного повторения и закрепления в логических формах моральный опыт приобретает характер всеобщности и внешней независимости от отдельного человека, выражается в абстрактной форме этических категорий.

Непонимание диалектики внешнего и внутреннего, абстрактного и конкретного в содержании морального сознания, редуцирование морали лишь к ее логическим и языковым формам — источник не только этического априоризма, но и субъективистского релятивизма. Лишенные объективного содержания, эти логические формы объявляются продуктом произвольного субъективного творчества.

Попытка Мура преодолеть пороки морального абсолютизма и релятивизма за счет конструирования «неореалистического» понимания морали закончилась полной неудачей. Отмежевываясь от этического субъективизма и релятивизма, согласно которому каждый индивид обладает собственным пониманием добра, Мур своей «поправкой» о неопределяемости добра только усилил релятивистскую тенденцию в этике. Его же стремление обосновать существование добра в мире, причем добра самого по себе, обладающего атрибутивным свойством «самоочевидности», вдохновляло приверженцев морального абсолютизма и догматизма.

В этом состоит еще одно противоречие между провозглашенными Муром намерениями покончить с абсолютным объективным идеализмом и конечными результатами его собственных исследований. Реставрация взглядов кембриджских неоплатоников, модернизация кантовского морального априоризма — вот чем на деле закончилась «революция в философии», осуществленная одним из крупнейших позитивистов XX в.

Хотя философия морали Мура стимулировала деятельность этических релятивистов и моральных абсолютистов, в целом она укрепляла прежде всего скептическое и нигилистическое отношение к морали, столь характерное для кризисного состояния буржуазной этической теории. Тотальный этический релятивизм, моральная беспринципность получили авторитетную теоретическую санкцию. Сам Мур был против такого вывода, но вместе с тем он неизбежно следовал тезису, что «только интуиция может служить единственным основанием для решения вопроса об истинности суждений» [3].

Сторонники и последователи Мура в своих работах не оставляют никакого сомнения в нигилистическом характере неопозитивистской трактовки морали и ее ценностей. Этическая теория, считает, например, У Росс, «оставляет нас без какого-либо принципа для определения, в чем состоит наш действительный долг в конкретных обстоятельствах» [4].

Не менее выразительно признание другого крупного неопозитивиста, А. Айера, утверждавшего, что в свете логического анализа «моральные суждения не подходят под категорию истинности и ложности». Отмечая их социальную и теоретическую неверифицируемость, он говорит: «...при рассмотрении чистых проблем оценки в отличие от проблем факта мы лишены возможности опираться на доказательства, мы в конечном счете приходим к произволу» [5].

Вдохновляемая идеями Мура, школа логического анализа морали в неопозитивистской философии все больше укреплялась в выводах о неизбежной релятивности моральных категорий и оценок.

Проблема этического релятивизма в 50-х годах, таким образом, приобретает новый, метатеоретический аспект. Метатеоретическая форма этического релятивизма существенно отличается от «социально-культурного» релятивизма, господствовавшего в 20—40-х годах. Таким образом, отмечал А. Эдел, «дискуссия о моральном релятивизме... передвинулась от теоретического противоречия между абсолютизмом и релятивизмом к метатеоретическому исследованию противоположных позиций» [6].

---

[3] Там же, с. 114.
[4] *Ross W. D.* The Rigth and the Good. Oxford, 1930, p. 23.
[5] *Ayer A. J.* Language, Truth and Logic. London, 1936.
[6] *Edel A.* On a Certain Value-Dimension in Analysis of Moral

Однако все это вовсе не означало, что между названными формами этического релятивизма нет преемственной связи. Как уже отмечалось, социально-культурный этический релятивизм содержал в себе в качестве составных компонентов гносеологические проблемы («эпистемологический релятивизм»), вопросы методологии. И не случайно Ш. Мозер считал, что «социально-культурный» релятивизм — во многом метатеоретическая доктрина. Но то, что в этой форме релятивизма выступало как важный, но все же подчиненный элемент, у неопозитивистских моральных философов приобрело самодовлеющее значение.

В свою очередь метатеоретики продолжают черпать аргументацию в защиту своих теоретических положений и из арсенала культурологии, представленной как классическим, так и современным ее вариантом («когнитивная антропология», «этносемантика», «неоэтнография» и др.).

Наряду с этим в литературе по данной проблеме есть работы, написанные в духе традиционного культурного релятивизма. Например, работы таких известных современных буржуазных авторов, как К. Веллман и уже известный нам Ш. Мозер [7].

Проблемы связи этического и культурного релятивизма исследует также И. Лазари-Павловская [8]. Культурному релятивизму были посвящены специальные доклады на XV (1973) и XVI (1978) Всемирных философских конгрессах [9].

Наиболее типичные образцы метатеоретического решения вопроса о сущности морали, ее категорий, норм, оценок и идеалов в современной буржуазной этике дают школы эмотивизма и лингвистического анализа.

Relativism. — The Journal of Philosophy, vol. LXVII, September 3, 1970, p. 584.

[7] *Wellman C.* The ethical implication of cultural relativity. — The Journal of Philosophy, vol. LX, N 7, March 28, 1963; *Moser Sh.* Absolutism and Relativism in Ethics.

[8] *Lazari-Pawlowcka J.* O rodzajach relatywizmu etycznego. — Studia Filozoficzne, 1965, N 4; *Lazari-Pawlowska J.* On Cultural Relativism. — The Journal of Philosophy, vol. LXVII, N 17, September 3, 1970.

[9] *Gerber D.* Cultural Relativity and Ethical Relativism. — Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy. Sofia, 1973; *Lazary-Pawlowska J.* Ethik und Kulturrelativismus. — 16th World-Congress of Philosophy. Düsseldorf, 1978.

Сущность этического учения эмотивизма представлена такими известными авторами, как А. Айер, Ч. Стивенсон, Р. Карнап и др. Методология эмотивизма наиболее полно изложена в работах А. Айера. Моральные понятия, по его мнению, — это эмотивные символы, сигналы, служащие средством выражения и передачи эмоциональных переживаний субъекта. Этика как теоретическая дисциплина, следовательно, имеет дело с категориями, лишенными объективной значимости, ибо моральные чувства в высшей степени индивидуально-субъективны, произвольны, изменчиво-ситуативны.

С точки зрения основных методологических установок неопозитивизма этические категории в научном отношении — псевдопонятия. Следовательно, нормативные моральные установления возможны только конвенционально. Проблема общеобязательности и универсальности моральных норм выносится фактически за пределы научных доказательств. Вопрос же об истинности в морали объявляется принципиально неразрешимым. Задачи этики поэтому сводятся лишь к описанию реально существующих нравов (дескриптивная этика) или же к формально-логическому исследованию моральных терминов (метаэтика). Общественная функция морали, полагают эмотивисты, сводится к разъяснению эмоциональной природы нравственности и выработке у людей терпимого, нейтрального отношения к различным моральным взглядам, суждениям, оценкам, нормативам (этическая толерантность).

А. Айер пишет: «Мы находим, что этическая философия просто утверждает, что этическое понятие есть псевдопонятие и поэтому оно не подлежит анализу... Значит, не может быть такого явления, как этическая наука, если под этической наукой подразумевать разработку «истинной» системы морали... Так как этические суждения есть просто выражения чувств, то нет способов определения ценности какой-либо этической системы, и, конечно, нет смысла в вопросе, является ли любая такая система истинной...» [10]

Анализ концепции эмотивизма Айера не оставляет никаких сомнений в том, что это одно из наиболее откровенных проявлений буржуазного этического релятивизма, причем релятивизма индивидуально-психологического. Коренной порок концепции Айера — полный отрыв от со-

---

[10] *Ayer A. J.* Language, Truth and Logic, p. 112.

циальной действительности. Психологизация им морали полностью лишает этику практически-регулятивной и ценностно-ориентирующей функций. И в этом, общественном, смысле моральная теория Айера есть антиэтика. У П. Кроссера были все основания назвать Айера «упразднителем» этики [11].

Внешне Айер всего лишь продолжает линию психологизации морали, столь характерную для англосаксонской философии. Однако в своей интерпретации морали он значительно усиливает нигилистическую тенденцию. Его концепция широко открывала двери теоретической беспринципности и полному произволу в сфере этических оценок. Вот почему подавляющее большинство сторонников Айера поспешили внести определенные коррективы в эмотивистскую доктрину, хотя основные релятивистские постулаты при этом остались нетронутыми.

Так, Ч. Стивенсон в отличие от Айера в качестве предмета моральной философии рассматривал «интересы бытия», обосновывал неизбежность этического релятивизма «объективными» аргументами, а именно характером интересов людей, продуцирующих плюрализм эмоционально обусловленных этических суждений. Тем самым Стивенсон расширил рамки этического релятивизма, распространил его и на сферу практических ситуаций. В отличие от индивидуально-психологического релятивизма Айера Стивенсон демонстрирует возможности этико-социологического релятивизма. Стивенсон пытается «разрушить» жесткую демаркацию нормативной и теоретической морали, провозглашенную Муром и Айером, смягчить те откровенно нигилистические выводы, которые логически следуют из их учения. Однако нежелание отказаться от основных неопозитивистских постулатов привело на деле к тому, что объективно Стивенсон лишь усилил релятивистскую и нигилистическую направленность эмотивизма [12].

Немало усилий для защиты эмотивизма от обвинений в теоретической беспринципности и фактическом оправдании морального произвола предпринял Эшер Мур. Если у А. Айера релятивизм был логическим следствием его

---

[11] См. *Кроссер П.* Деградация этики от Юма к Айеру. — Вопросы философии, 1965, № 3, с. 102.

[12] См. *Дробницкий О. Г* Этическая концепция неопозитивизма. — Против современной буржуазной этики. М., 1965, с. 174.

теории, то для Э. Мура эмотивный этический релятивизм становится уже главным объектом анализа. И еще одно обстоятельство следует подчеркнуть. Э. Мур также стремится смягчить крайние выводы, вытекающие из учения Айера. Он, как и Стивенсон, делает попытку связать метатеоретический вариант эмотивизма с моральной практикой.

Взгляды Э. Мура изложены в работе «Эмотивизм: теория и практика». «Согласно нашей теории, — пишет он, — нравственные суждения человека являются по существу не чем иным, как выражениями его чувств»[13]. На основе этого тезиса эмотивисты строят свои аргументы, которые сводятся к тому, что любые, выраженные в моральных понятиях чувства есть лишь проявление индивидуальных интересов. Субъективистский характер эмотивных оценок и суждений делает невозможным отдать предпочтение тем или иным из них. Следовательно, все суждения и моральные позиции равноценны. «Все идеалы, при том условии, что они правильно выражают страсти, их питающие, являются в равной мере законными или произвольными»[14]. Наличие противоречивых моральных суждений, различных конфронтирующих мотивов и определяемых ими типов поведения, считают эмотивисты, делает релятивизм единственно возможным способом понимания специфики морали и нравственных ценностных суждений.

Эмотивизм в своих основных посылках продолжает ту же субъективно-психологическую линию в моральной философии, которая получила столь подробное обоснование в этике Юма и Вестермарка. Однако в отличие от своих предшественников, у которых этический релятивизм был следствием того, что этика сводилась к моральной психологии, современные эмотивисты разрабатывают моральную теорию чувств как метатеоретическую доктрину.

«Эмотивизм, — говорит Э. Мур, — конечно, принадлежит к метаэтике. Кардинальный принцип метаэтики заключается в том, что этическая философия человека, естественно, включая и сам эмотивизм, есть в основе своей не что иное, как выражение его чувств». Позиция эмоти-

---

[13] *Moore A.* Emotivism: Theory and practice. — The Journal of Philosophy, vol. LV, N 9, April 24, 1958, p. 375.

[14] Там же, с. 376.

визма есть декларативно-релятивистская. «Наш теоретический релятивизм отрицает абсолютность», — заявляет Э. Мур. Гипертрофированное подчеркивание уникальности моральных суждений ведет к решительному отрицанию возможности рационального обоснования нормативных систем морали как истинных. «Все мы, хорошие или плохие, — отмечает Мур, — одинаковы в следующем: наши идеалы во всех случаях есть не что иное, как выражения наших чувств... ничьи идеалы не являются «истинными»»[15].

Из сказанного можно сделать вывод, что доктрина эмотивизма (наряду с экзистенциализмом) занимает центральное место в ряду других современных буржуазных этических теорий релятивистского типа. Будучи генетически связанной с теорией моральных чувств Д. Юма и Э. Вестермарка, эмотивизм открыто провозгласил моральный релятивизм принципом этической теории (А. Айер и Э. Мур).

Дальнейшая эволюция современного буржуазного этического релятивизма продолжалась в направлении смягчения крайностей эмотивизма и в попытках осуществить связь моральной теории с практикой поведения человека. В этом плане интерес представляет школа лингвистического анализа морали (составная часть философии неопозитивизма), широко распространенная в 40—50-х годах в Великобритании и США. Эта форма неопозитивизма объединила таких видных буржуазных теоретиков, как С. Тулмин, Р. Хеар, П. Г Ноуэлл-Смит, Г. Эйкен, А. И. Мелден, У. Франкена, Р. Брандт, М. Сингер, А. Монтефиоре.

Теоретики лингвистического анализа морали дополнили неопозитивистскую методологию социального (морального) познания положениями о социальном интересе, «социально-нравственном контексте» этических рассуждений, о наличии элементов объективного в моральных суждениях, об универсальном характере нравственных генерализаций и т. д. Существенным отличием этических лингвистов от эмотивистов явилось их стремление вернуть этике нормативный статус. В этом плане интересны работы крупного британского аналитика профессора Оксфордского университета Р. Хеара, считающего, что задача моральной философии состоит в том, чтобы помогать лю-

---

[15] Там же, с. 377, 376, 381.

дям уяснять сущность моральных проблем. Эти идеи Хеар высказал в таких своих работах, как «Универсализуемость» (1959) и «Свобода и разум» (1963). К этой же проблеме Хеар возвращается в 70-х годах [16].

Современная моральная философия, в том числе и британская, отмечает Хеар, находится ныне в новой фазе по сравнению, например, с сороковыми годами. С этого времени моральные философы аналитической традиции начали посвящать большинство своих работ анализу значения моральных понятий и типов. Рассматривая это «в качестве главного философского вклада в решение практических моральных проблем, которые беспокоят большинство людей» [17], Хеар подчеркивает, что в настоящее время потребность в практическом осмыслении проблем морали особенно возросла. Вместе с тем этический формализм, по его мнению, до сих пор не преодолен, многие моральные философы, как и прежде, заняты выяснением того, каким образом, с помощью каких аргументов можно отличить морально значимое и ценное от неценного и незначимого.

В своей работе Хеар высказывает мысль о том, что теория значения моральных понятий должна служить основанием нормативной морали. В этом смысле разрабатываемая и защищаемая им концепция универсального прескриптивизма имеет прямое сходство с утилитаризмом. Примечательно здесь то, что утилитаризм — концепция, основанная на принципах абсолютизма, тех принципах, против которых была в свое время совершена неопозитивистская «революция в философии».

Одним из наиболее известных представителей новейшего утилитаризма является американский философ Д. Ролс, предложивший свой вариант теории «общественного договора» (контракта) на основе сформулированных им принципов справедливости. Соглашаясь с ней, Хеар усматривает задачу моральной лингвистики в том, чтобы логически обосновать эти принципы, выяснить пре-

---

[16] *Hare R. M.* Application of Moral Philosophy. London, 1972; *Hare R. M.* Rules of War and Moral Reasoning. Philosophy and Public Affairs, 1972; *Hare R. M.* Language and Moral Education. New Essays in the Philosophy of Education. London, 1973; *Hare R. M.* Ethical theory and utilitarianism. — Contemporary British Philosophy. Personal Statements. London, 1976.

[17] *Hare R. M.* Ethical theory and utilitarianism. — Contemporary British Philosophy. Personal Statements, p. 113.

скриптивный и универсализирующий характер моральных суждений.

Функция лингвистического анализа, полагает Хеар, состоит в выработке правильного мышления в вопросах морали, сознательного использования моральных принципов, для того чтобы прийти к правильному логическому морально значимому результату. По его мнению, только таким путем можно выработать «список» постоянно развивающихся, но в целом стабильных общих принципов, предполагающих их использование в моральном обучении и соответствующее принятие всем обществом. Эти принципы, подчеркивает Хеар, «будут списком принципов полезности высшей степени. Они, как представляется, включат принципы справедливости»[18].

Итак, Хеар, говоря о «прогрессе» буржуазной этической науки, усматривает отличие современной этики от морали 40-х годов в наметившемся ренессансе нормативной этики. Выступая за системный анализ нравственности на основе признания связи этики с логикой, которая «в состоянии помочь моральной аргументации», Хеар выдвигает ряд вполне реальных проблем. Речь идет о стремлении связать моральную лингвистику с анализом механизма морального регулирования поведения людей, о выработке кодекса правил нравственно ценного поведения. Однако эти рациональные зерна в концепции Хеара, наиболее трезво мыслящего представителя новейшего этического позитивизма, теряются в общем контексте его рассуждений об «общественной пользе», «рациональном способе морального рассуждения» и т. д. Абстрактно-формальный подход к моральным проблемам с позиции идеального наблюдателя, намерение выработать «универсальные принципы», способные обеспечить «справедливые» взаимоотношения людей вне учета их реальных интересов, превращают теоретико-нормативную концепцию Хеара в очередной вариант буржуазного этико-социологического утопизма.

Этический релятивизм неопозитивистского толка представляет собой крайне эклектическое и непоследовательное учение. Он как бы аккумулирует все основные характеристики кризисного состояния буржуазной этики XX в. — антиномию фактов и ценностей, дихотомию сущего и должного, отрыв морального сознания от социаль-

[18] Там же, с. 125.

ной жизни людей и т. д. Релятивистская методология морального познания неопозитивистов лишь подчеркивает их теоретическую неспособность решить практические моральные проблемы, обусловливает беспринципность, внутреннюю противоречивость предлагаемых ими концепций.

Агностицизм и иррационализм, эклектичность философского релятивизма, блестящий анализ которого был дан в трудах В. И. Ленина, как видим, полной мерой проявляются в этической разновидности релятивизма наших дней.

Особо хочется подчеркнуть, что неопозитивистская этика (прежде всего эмотивизм) своим отрицанием возможности рациональной оценки моральных суждений теоретически санкционировала волюнтаризм и нигилизм в вопросах морали.

Совершенно прав прогрессивный американский философ Б. Данэм, утверждая, что обоснование этической «терпимости» означает, с одной стороны, «крах этической теории», а с другой — открывает путь моральной беспринципности и произволу вплоть до оправдания фашизма. Рассматривая в критическом плане учение Д. Мура, Данэм подчеркивает, что он «вызвал онемение нерва этической оценки», снял теоретическую возможность отличить моральное от аморального [19].

Историческая практика свидетельствует о бессилии буржуазного морализаторства, неспособного изменить циничную природу политики и морали эксплуататорских классов, «терпимых» к иным системам политических, культурных, социальных, моральных и иных ценностей лишь до тех пор, пока они не превращаются в реальную угрозу для их господства. Когда же дело непосредственно касается основных интересов буржуазии, ее политики, то она отбрасывает мораль и слышать не хочет о какой бы то ни было «терпимости», прибегает к откровенному макиавеллизму. Сама политическая практика капитализма, лицемерная и конъюнктурная по своей сущности, опровергает либеральные намерения буржуазных теоретиков быть «морально чистыми» в своем обосновании этической терпимости.

Оценивая ту или иную немарксистскую концепцию, марксизм-ленинизм, безусловно, принимает во внимание характер мотивов исследователя, учитывает его субъек-

---

[19] *Dunham B.* Ethics dead and alive. New York, 1971, p. 26, 50.

тивно-личностные намерения. При этом устанавливается общественный, политический, моральный статус самой теории. Но вместе с тем социально-практическая значимость общественных теорий не определяется «хорошими» или «злыми» намерениями ее создателей. Эту истину убедительно проиллюстрировал В. И. Ленин, исследуя философскую эволюцию русских махистов, теоретические поиски «богостроителей». «В личном смысле, — отмечал В. И. Ленин, — разница между предателем по слабости и предателем по умыслу и расчету очень велика; в политическом отношении этой разницы *нет*...» [20]

«Предательство» морали, проявившееся в проповеди этической атараксии, в оправдании морального безразличия и нейтрализма, в исключении проблем человека, его реальных интересов из рамок этического анализа, в резком противопоставлении метатеории и нормативной морали, убедительно свидетельствует об идейном и теоретическом тупике, в котором оказалась неопозитивистская моральная философия релятивистского толка.

В этих условиях буржуазные теоретики делают попытки в очередной раз «преодолеть» морально-этический деструктивизм и негативизм, имплицитно содержавшиеся в релятивистской методологии социального и морального познания. Все эти попытки можно сгруппировать следующим образом.

Во-первых, стремление усилить логическую аргументацию в пользу доказательства теоретической неизбежности релятивистского этического стиля мышления. В этом плане продолжается разработка метатеоретических аспектов буржуазной моральной философии. Попытка обосновать моральные нормы, суждения, оценки преимущественно методом логического анализа наблюдалась и в целом ряде докладов буржуазных философов на XVI Всемирном философском конгрессе в Дюссельдорфе (ФРГ, 1978). Однако в них не было предложено принципиально новой схемы метатеоретического анализа морали.

Во-вторых, группа теоретиков работает над проблемой соединения этической метатеории с практическими вопросами морали, пытается сформулировать социально верифицируемый вариант этического релятивизма. Стремление придать основным неопозитивистским тези-

---

[20] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 40, с. 131—132.

сам нормативно-регулятивный характер наиболее типично представлено в работах Р. Хеара[21].

В-третьих, довольно распространены в новейшей буржуазной социальной философии и этике приемы защиты релятивизма с использованием идеи социального конвенционализма («конвенциональный релятивизм»). Идея договорного характера морали, уходящая своими истоками в философско-этические концепции Локка и Гоббса, приобретает в современной буржуазной теоретической мысли «второе дыхание». Достаточно сослаться на концепции «социального контракта» Д. Ролса, Д. Белла, М. Гинсберга. Эту же идею в плане прямой защиты этического релятивизма высказывает американский философ Д. Хармен[22].

В-четвертых, в русле новейшей буржуазной философии наблюдается также стремление преодолеть ограниченность эмпирико-позитивистских методов. Одной из разновидностей этой философии последней четверти XX в. является, в частности, «научный материализм» (Дж. Смарт, Д. Армстронг, Р. Рорти, Х. Патнэм, П. Фейерабенд), спекулирующий на достижениях современного естествознания в изучении физико-биологической и психологической природы человека. Американский этик Р. Кабурн осуществляет, например, «защиту» этического релятивизма, используя аргументы генетической науки[23].

В связи с нигилистическим отрицанием возможности существования моральной философии как науки, а нравственности как рационально обоснованной системы в новейшей буржуазной теории можно видеть еще один подход к решению проблемы этического релятивизма. Он заключается в обосновании неизбежности релятивизма в этике. Подобных взглядов придерживаются, в частности, Дж. Уитли, А. Гивирс, Д. Фишер. Название работы американского философа Дж. Уитли «Этика не существует» наиболее выразительно характеризует позицию этих буржуазных авторов[24].

---

[21] О релятивизме Р. Хеара см.: *Lyons D.* Ethical Relativism and the Problem of Incoherence. — Ethics, vol. 86, N 2, January 1976.

[22] *Harman G.* Moral Relativism Defended. — The Philosophical Review, vol. LXXXIV, N 1, January 1975, p. 3.

[23] *Coburn R.* Relativism and the Basis of Morality. — The Philosophical Review, vol. LXXXIV, N 1, January 1976.

[24] *Wheatley J.* Ethics does not exist. — Ethics, vol. 84, October 1973, N 1.

ния, согласно особым условиям социальной жизни»[28].

Во-вторых, релятивизм рассматривался в плане возможности рационального оправдания человеческого знания (теорий, норм) с учетом их исторического характера. Хаттиангади в докладе «Рациональность и исторический релятивизм» полагает, что избежать антиномию между историческим характером теорий и необходимостью их рационального обоснования можно за счет следующего положения: «Рациональность науки и интеллектуальных стандартов, ее воплощающих, должна быть обнаружена в интеллектуальной ситуации ученых»[29]. Если это положение получит подтверждение, то, считает Хаттиангади, отпадет необходимость оправдания каких-либо методологических правил или интеллектуальных стандартов.

Все это очень напоминает известную формулу К. Поппера: объективность науки зависит от объективности ученого. Сам Хаттиангади не скрывает сходство выдвинутого им положения с учением Поппера о «ситуационной логике»[30].

В-третьих, проблема морального и ценностного релятивизма освещалась в связи с поиском универсальных оснований в морали и этике. Эту сторону проблемы представляли доклады К. К. Гоулда и И. Лазари-Павловской.

К. Гоулд выдвинул идею преодоления исторического релятивизма во взглядах на ценности, представленного позитивизмом и феноменологией, при помощи концепции «социальной онтологии». «Согласно этому взгляду, основание для ценностей заключено в природе людей как создателей ценностей в процессе их деятельности...»[31]. Хотя нормы и ценности возникают в определенных формах социального и исторического развития, они, как считает Гоулд, не произвольны и не релятивны, ибо дедуцируются из универсальных человеческих способностей (в частности, способность к свободе). К. Гоулд, как видим, «опровергает» нормативно-ценностный релятивизм путем противопоставления ему универсальных инвариантных ценностей.

---

[28] Там же, с. 209.
[29] Там же, с. 307.
[30] См. там же.
[31] Там же, с. 284.

Все сказанное свидетельствует о том, что проблема релятивизма в общественной теории в последней четверти XX в. обсуждается весьма активно. Социальные и моральные философы ищут новые аргументы «за» и «против» релятивистской интерпретации норм, взглядов, теорий, ценностей.

Поиск «новой морали», в том числе и нормативной, в современном буржуазном обществоведении осуществляется в разных формах и в различных направлениях модернизирования метатеории с акцентом на ее морально-просвещенческую функцию: прескриптивизм (Р. Хеар), мораль «нормативного этикета» (Ф. Фут), «ситуационная этика» (Д. Флетчер), «технология поведения» (Б. Скиннер), социально-нравственный контракционизм (теории справедливости М. Гинсберга и Д. Ролса), неоутилитаризм и неопрагматизм (Дж. Смарт и др.).

Наряду с выдвижением новых идей в этом процессе с неизбежностью осуществляется возврат к старым концепциям, происходит модернизация многих традиционных положений из арсенала релятивистской методологии. Вполне понятно, что интерпретация специфики моральных норм несет на себе печать общего понимания буржуазными философами природы морали как социального института и формы общественного сознания. Исследуя в этом плане неопозитивистскую моральную философию, мы видим, как общие методологические установки морального познания (отрицание объективности морали, утверждение о неприменимости предиката истинности к моральным суждениям, субъективистское толкование критерия нравственности и т. д.) преломляются в решении проблемы моральной нормативности и моральных ценностных суждений.

Неопозитивистская этика в ее эмотивистском и логико-лингвистическом вариантах, как правило, исходит из того, что нормативная этика не является научной в строгом значении этого понятия. Как отмечал Р. Карнап в своей работе «Преодоление метафизики», отрицательный приговор, выносимый логическими аналитиками неверифицируемым, «метафизическим» утверждениям, распространяется также на нормативную, или ценностную, философию, на любую этику как нормативную дисциплину.

Не отрицая факта существования нормативных дисциплин и практической необходимости нормативного регулирования, неопозитивизм отвергает саму возмож-

ность оценки моральных кодексов при помощи гносеологических категорий, отказывается видеть в моральных правилах какое бы то ни было объективное содержание. Подчеркивая решительный разрыв неопозитивизма с «традиционным» этико-философским мышлением, признающим возможность рационального обоснования моральных норм, Г Рейхенбах писал: «Современный анализ познания делает невозможным познавательную этику; познание не включает каких-либо нормативных частей и, следовательно, не может обосновать этические нормы. Стремление в течение двух тысяч лет создать этику на научной основе явилось следствием неправильного понимания познания, следствием ошибочного представления, будто познание включает нормативную часть»[32].

Новейшая буржуазная этика, несомненно, использует идеи нормативно-ценностного нигилизма, сформулированные основоположниками этического неопозитивизма, но подвергает их модернизации. В чем состоит «обновление» релятивистских взглядов на моральные нормы? Прежде всего важно отметить тенденцию усиления инструменталистского толкования морали, в том числе и нравственных норм. Эта тенденция представляется интересной, так как она демонстрирует наиболее характерные черты эволюции буржуазного морального сознания, позволяет увидеть своеобразие новейших этических концепций по сравнению с классическими доктринами морального идеализма и релятивизма.

Идея инструментального характера моральных норм, оценок и принципов отнюдь не нова. Еще на заре нашего века она была сформулирована в философии прагматизма, в положении В. Джемса о «полезности» как субъективном критерии истинной морали. «*«Истинное»...* — говоря словами Джемса, — *это просто лишь удобное... в образе нашего мышления, подобно тому, как «справедливое» — это лишь удобное в образе нашего поведения»*[33].

Прагматисты перелицевали старые одежды утилитаризма, согласно которому все поступки человека подчинены желанию достичь личной выгоды. Именно поэтому прагматисты считают действия людей относительными, условными. Неопозитивистская этика (прагматизм) стала

---

[32] *Reichenbach H.* The Rise of Scientific Philosophy. University of California Press, 1951, p. 277.
[33] *Джемс В.* Прагматизм. Спб., 1910, с. 136.

рассматривать все этические категории, в том числе и моральные нормы, как логические инструменты обоснования правильности индивидуального выбора определенного типа поведения, желательных норм, формирования на этой основе соответствующих средств реализации жизненных целей. Индивидуализируя мораль, прагматисты, в частности Ч. Пирс, утверждали, что каждый индивид преследует свою цель, в силу чего у каждого — своя этика, свое представление о нравственно-ценных нормах[34].

Следуя общей традиции позитивизма, прагматисты рассматривали все моральные нормативы (справедливость, правильность и т. д.) как чисто условные понятия. «Справедливость» и «несправедливость» для них только слова, употребляемые для того, чтобы выразить, какие вещи «благоприятны» и какие «неблагоприятны» с точки зрения удовлетворения личных желаний. Они, по мнению Л. Фрида, лишены устойчивого, объективного содержания, «имеют слишком мало смысла или вообще ничего не означают»[35].

Именно в отсутствии объективных критериев морали прагматисты усматривали неизбежно инструменталистский характер моральных нормативов. Прагматистская философия непосредственно связывала проблему этического инструментализма с ситуационным характером морального решения. Мораль, согласно прагматизму, возникает тогда, когда человек начинает размышлять над возможными последствиями своего действия, начинает выбирать наиболее оптимальный, субъективно «полезный» вариант поведения. «Моральная теория... — утверждал Дж. Дьюи, — появляется тогда, когда люди соприкасаются с ситуациями, в которых различные желания обещают прямо противоположные результаты, а несовместимые действия кажутся морально оправданными»[36].

Осуществленная Дьюи, Джемсом и их сторонниками «реконструкция» этики в плане изгнания «метафизики» и переориентации ее на обслуживание практических нужд людей выразилась в замене устойчивых моральных норм «гибкими» принципами, позволяющими субъекту

---

[34] Collected Papers of Ch. S. Peirse. Cambridge, 1960, vol. 2, p. 116.
[35] *Freed L.* Social Pragmatism. London, 1948, p. 225.
[36] *Dewey J.* and *Tufts J.* Ethics. New York, 1945, p. 173.

находить нужную линию поведения в конкретной уникально-неповторимой ситуации морального выбора. «Инструментализм» прагматизма явился откровенным торжеством этического релятивизма. «В целом прагматизм свидетельствовал о процессе субъективации и релятивизации этики, что было естественным следствием субъективистской и релятивистской гносеологии этого направления»[37]. Отрицая нормативную значимость и ценность морали, прагматизм усилил нигилистические представления о возможности объективных оценок моральных явлений, способствовал теоретическому оправданию аморализма.

Вульгарно-ограниченный характер прагматистской «жизненной философии» вполне соответствовал определенному этапу развития буржуазного общества, периоду, когда материальный успех рассматривался в качестве одной из главнейших моральных ценностей. Такая ориентация буржуазного сознания сохраняется и по сей день. Она даже начинает усиливаться, поскольку «поворот» к этической нормативности в буржуазной моральной философии ознаменовался значительным оживлением идей прагматизма и утилитаризма[38]. Весьма показательна в этом отношении работа Дж. Смарта «Очерк системы утилитарной этики»[39].

Буржуазные теоретики в последние годы предлагают «новое прочтение» основоположников прагматизма. Так, в своих исследованиях философии и этики У Джемса американский профессор Дж. Рот попытался парировать обвинения в адрес прагматизма. Рот считает, что, согласно Джемсу, сама плюралистичность универсума неизбежно заставляет рассматривать моральные категории в свете «этического консеквенциализма» и «ситуационализма». По мнению Рота, Джемс стоял на позициях «эпистемологического объективного релятивизма», выводил необходимость «социального бихевиоризма» из самого факта понимания человека как «вариативной лично-

---

[37] *Попелова И.* Этика (о исторической и современной проблематике нравственной теории), с. 389.

[38] См. *Шварцман К. А.* Современный утилитаризм в этике. — Вопросы философии, 1978, № 8.

[39] *Smart J. J.* An Outline of a System of Utilitarian Ethics. — *Smart J. J.* and *Williams B.* Utilitarianism. For and against. Cambridge, 1973.

сти»[40]. Логика рассуждений Рота вполне понятна: показать «современность» взглядов Джемса, поскольку многие его положения весьма созвучны новейшим концепциям «ситуационной» и «консеквенциальной» этики, а также другим вариантам этического идеализма.

В связи со сказанным совершенно очевидна необходимость марксистского критического анализа неопрагматизма, релятивистских идей морального инструментализма. В ходе такого анализа становится совершенно очевидной основная ошибка прагматического истолкования «полезности» как основания моральной нормативности.

Как известно, марксизм не только не отрицает значение категории «польза», но, наоборот, рассматривает ее в неразрывной связи с реальными интересами человека. Коренное отличие марксизма от прагматизма заключается в том, что понятия блага и пользы марксисты рассматривают, во-первых, с общественной, а не с индивидуалистической точки зрения; во-вторых, конкретно-исторически. «Марксизм-ленинизм отвергает произвольно-субъективное, релятивистское истолкование полезности, настаивая на общественно-объективной значимости этого критерия»[41]. В этом смысле полезным и морально-ценным может считаться лишь то, что соответствует общественному прогрессу, задачам всестороннего развития индивида.

Крайне вульгарные формы апологии коренного буржуазного интереса, которые демонстрировал прагматизм, привели к его дискредитации и вытеснению другими теориями морально-ценностных нормативов. Одной из них явилась концепция интуитивизма. Интуитивисты предприняли попытку отделиться от тех крайне релятивистских выводов этики прагматизма, согласно которым ценность морального поступка определяется субъективно, становится в зависимость от удовлетворенности или неудовлетворенности личности результатами своего действия в той или иной ситуации.

---

[40] *Roth J.* Freedom and the Moral Life: The Ethics of William James. Philadelphia, 1969; *Roth J.* The Moral Philosophy of William James. New York, 1969.

[41] *Анисимов С. Ф.* Ценности реальные и мнимые (Критика христианского истолкования и использования ценностей жизни и культуры). М., 1970, с. 17.

Интуитивисты (У Росс, О. Джонсон, С. Юинг, Э. Тейлор, Ч. Брод и др.), отталкиваясь от основных идей Дж. Мура, не только предложили онтологизированный вариант моральных ценностей (добро само по себе — Дж. Мур), но и попытались сформулировать соответствующие нормативные кодексы, призванные направлять поведение человека в соответствии с «истинным» понятием «должного».

Особенно примечателен в этом отношении моральный кодекс, составленный известным интуитивистом У Россом. Исходя из философии «здравого смысла», Росс объединил в этом кодексе «самоочевидные» житейские истины типа: «выполнять обещания». «говорить правду», «возмещать ущерб, причиненный другому человеку», «возвращать долги», «поступать так, чтобы существующие благо и зло справедливо распределялись между индивидами», и т. д.[42]

Отношения между людьми, согласно этому кодексу, выглядят как отношения торговых партнеров, заключивших честную сделку. Разница лишь в том, что вместо товаров здесь выступает человеческая порядочность.

При анализе данного кодекса бросается в глаза следующее. Во-первых, он не содержит указания на связь личности с обществом, «замыкает» моральные отношения на межличностном уровне. Во-вторых, этот кодекс крайне абстрактен, он не учитывает социального содержания моральных представлений, в силу чего «самоочевидность» предложенных моральных правил далеко не столь очевидна. В лучшем случае они отражают некоторые, так называемые элементарные правила человеческого общежития. Во всяком случае, попытка решить проблемы нормативной морали путем практического конструирования определенной схемы социально- и нравственно-ценного общественного кодекса (договора) просматривается в современной буржуазной социальной и моральной философии довольно отчетливо.

Рассмотрение некоторых общих подходов буржуазных философов к проблеме моральных норм имеет особое значение для выяснения особенностей новейшей буржуазной этической мысли. Характеризуя их, важно выделить следующие моменты.

---

[42] *Ross W. D* The Right and the Good. Oxford, 1930, p. 21.

Прежде всего в буржуазном обществоведении значительно усилился интерес к «инструментализму» в морали. Наряду с профессиональными этиками здесь выступают также социальные философы, политологи, социологи, т. е. теоретики, наиболее чуткие к тем изменениям, которые происходят в самом практическом моральном поведении людей в условиях современного капитализма. В работах Д. Белла, К. Кенистона, М. Хоркхаймера, К. Дейвис, О. Тоффлера, Д. Янкеловича и др. констатируется происходящий процесс изменения самой этической системы жизнеориентации людей.

По выражению К. Кенистона, в сфере регулирования отношений людей наблюдается переход от «субстанционального» подхода к морали к «инструментальному». Это признание тем более ценно, что Кенистон связывает этот процесс с кризисом этического формализма и возникшей системой «негативной морали», основанной, по его словам, на «синдроме потери веры», пессимизме, отсутствии четких представлений о моральных ценностях и нормах. В том, что этика стала все больше превращаться в предмет формально-технических и лингвистических манипуляций над различными этическими предпосылками, в том, что философы вместо решения вечной проблемы «что есть добро и что есть зло» занялись классификацией различных значений, которые могут быть приданы терминам «добро» и «зло», повинна, считает Кенистон, сама моральная практика. Этический формализм, долгое время господствовавший в буржуазной моральной теории, порожден, по его мнению, самой практикой капитализма, вернее, интересами господствующих классов, вовсе не стремящихся обнаружить подлинную сущность официальных моральных нормативов капитализма[43].

Мысли Кенистона о взаимосвязи этического формализма и моральной практики капитализма представляют значительный интерес. Они не только указывают на одну из объективных причин кризисного состояния буржуазной этики, но и обращают внимание на антиобщественную сущность практического «морального инструментализма», представленного прагматизмом и неопозитивизмом. Согласно Кенистону, «моральный инструментализм»

---

[43] *Keniston K.* Youth and Dissent. The Rise of a new Opposition. New York, 1971.

связан с усилением отчуждения личности и девальвацией основных моральных нормативов. Негативная оценка Кенистоном этического формализма отнюдь не единственная. Стремление установить связь кризиса теоретического сознания (в том числе морального) с кризисным состоянием самого общественного бытия довольно широко распространено в современной буржуазной социальной теории, что и отмечают в своих исследованиях марксисты [44].

Учитывая сложившуюся ситуацию, М. Хоркхаймер, например, переводит вопрос об «инструментализме» в сферу философского анализа иррационализма и субъективизма. Позитивизм и неопозитивизм (и в наибольшей степени прагматизм), считает он, сделали разум и философию неспособными раскрыть подлинную природу бытия и формировать тем самым истинные принципы жизни. В результате «разум самоупразднился в качестве средства этического, морального и политического суждения», оказался в критическом состоянии. В формалистическом аспекте (подчеркнутом позитивизмом) выявилось отсутствие связи субъективного разума с объективным содержанием; в инструментальном его аспекте (отмеченном прагматизмом) обнаружила себя капитуляция разума перед лицом гетерономичного содержания. Единственным критерием разума в этих условиях сделалась операциональная ценность, его общественно-утилитарная значимость («впряженность разума в социальный процесс») [45].

Об усилении «инструментальной власти над людьми» пишет и Д. Белл в новом «Введении» к книге «Становление постиндустриального общества» [46].

---

[44] См. *Лейбин В. М.* Философия социального критицизма в США. М., 1976; Критика современной буржуазной теоретической социологии. М., 1977; *Геде А.* Философия кризиса. М., 1978; Социальная философия франкфуртской школы. Критические очерки. Москва — Прага, 1978; Человек и его бытие как проблема современной философии. Критический анализ некоторых буржуазных концепций. М., 1978; *Скворцов Л. В.* Социальный прогресс и свобода. К анализу теоретических истоков кризиса буржуазного сознания. М., 1979; *Тодоров А. С.* Качество жизни. Критический анализ буржуазных концепций. М., 1980; *Гаджиев К. С.* США: эволюция буржуазного сознания. М., 1981.

[45] *Horkheimer M.* Zur Kritik der instrumentalen Vernunft. — *Horkheimer* Kritische Theorie. Bd. 2. Frankfurt am Main, 1968, S. 28.

[46] *Bell D* The Coming of Post-Industrial Society. — Dialogue, N 2, vol. 11, 1978.

В данном случае налицо констатация кризиса позитивного формализма, признание «операционализма» новым стилем мышления, новым средством моральной ориентации.

Оправдывая или осуждая инструменталистскую трактовку моральных норм и ценностных суждений, буржуазные идеологи не способны решить вопрос о функциональной специфике моральных регуляторов. Фиксация факта «обслуживания» моралью интересов людей еще ничего не говорит о содержании и социальной направленности моральных нормативов.

Отказ от конкретно-социального анализа содержательной стороны моральных норм, неумение увидеть сложную диалектику общезначимого (элементарные нормы нравственности) и социально-классового в общественных регуляторах поведения людей не позволяют буржуазным теоретикам решить вопрос о «моральном инструментализме» по существу.

С одной стороны, моральные императивы, нормы и оценки рассматриваются как имеющие безусловно общесоциальную значимость (моральный догматизм). Наблюдаемое же практическое разнообразие отношений к этим общим регуляторам, наличие различных ценностных моральных систем, функционирующих в одном и том же обществе, — факт, не укладывающийся в прокрустово ложе морального абсолютизма. Он приводит буржуазных теоретиков либо к пессимистическим заключениям о невозможности практического воплощения принципов общезначимой этики, либо к стремлению сконструировать еще один вариант универсальной этической системы.

С другой стороны, отсутствие диалектического взгляда на характер социальной морали и односторонний акцент на гетерономной природе моральных ценностей, норм и оценочных суждений приводят к их релятивистской интерпретации. Возникает моральный инструментализм, «согласно которому люди признают только такие ценности и совершают только такие поступки, которые отражают реальные условия их существования и вытекающие из этих условий интересы» [47]

Марксизм-ленинизм, решая вопрос о содержании моральных норм, их происхождении, функциональных осо-

---

[47] *Михалик М.* Диалектика развития социалистической морали. М., 1978, с. 36.

бенностях, решительно отрицает как абсолютизм и догматизм, так и моральный субъективизм и релятивизм. Моральные ценности, нормы и отражающие их оценочные суждения имеют объективное содержание, они возникают в силу практических потребностей человеческого общества, обеспечивая специфическим образом его нормальное функционирование, поступательное развитие (прогресс), создавая необходимые условия человеческого общежития. В этом (и только в этом) смысле моральные нормы имеют общезначимый характер, их «инструментальное» функционирование общественно необходимо.

При этом само содержание моральных норм и ценностей отмечено печатью конкретно-исторических условий. Общезначимость норм в марксистском понимании ничего общего не имеет с религиозной трактовкой морали, с идеями объективного идеализма о моральных ценностях.

Конкретно-исторический подход к проблеме моральных норм органически сочетается в марксизме с принципом классового анализа их содержания. В буржуазной идеологии отрицание этого принципа составляет ее альфу и омегу. Классовая точка зрения и общезначимая мораль, по мнению многих буржуазных авторов, несовместимы. Апостол инструментального прагматизма Дьюи, например, писал: «Разделенные классы развивают свои собственные обычаи, которые, так сказать, являются их собственной рабочей моралью... Каждый класс непреклонно уверен в правоте своих собственных целей и, следовательно, не очень щепетилен в отношении средств для их достижения... Нет ни общей основы, ни морального понимания, ни согласия в отношении норм, к которым эти классы взывают...»[48]

Как известно, признание марксизмом классового содержания морали вовсе не означает отрицания элементов общечеловеческого, общезначимого в моральных взглядах и системах (вопрос о соотношении абсолютного и относительного, классового и общечеловеческого в морали см. гл. IV). В релятивистской же методологии метафизически абсолютизируется относительность моральных взглядов и нормативных систем, искусственно разрывается целостная ткань моральной жизни общест-

---

[48] *Dewey J.* Human Nature and Conduct. New York, 1922, p. 82—83.

ва, объединяющей в себе элементы устойчивого и подвижного, абсолютного и относительного.

Особого внимания в анализе особенностей новейшей буржуазной этики заслуживает изучение факта актуализации проблем «ситуационной этики». Этот момент непосредственно связан с рассмотренным выше вопросом об инструменталистской трактовке моральных норм и ценностей вообще, так как ориентирующая функция моральных регуляторов всегда реализуется в определенном ситуационном контексте. Вопрос о «ситуативной морали» в современной буржуазной теории отнюдь не случаен.

Неустойчивость социального бытия, обострение общественных противоречий, наблюдающаяся очередная переоценка ценностей — все эти реалии буржуазного общества остро ставят вопрос о способе жизнеориентации человека в условиях быстрой смены ценностей, «ролей», статусных положений.

«Ситуационная этика», полагают ее авторы, и призвана помочь человеку как можно успешнее адаптироваться к сложному и внутренне противоречивому миру. Как уже отмечалось, «ситуационная этика» выступает теоретическим аналогом целой совокупности различных концепций («прикладная этика», экзистенциализм, прагматизм, «контекстуальная этика»). Эти учения объединены общим стержневым положением об обусловленности морального выбора человека, характера его ценностных суждений, используемых норм конкретной пространственно-временнóй социальной ситуацией, которая является, как правило, уникальной и неповторимой.

Знакомясь с аргументами современных «ситуационалистов», можно без особого труда узнать в них хорошо известные идеи прагматизма. Это и не удивительно, учитывая кризисную, «тупиковую» ситуацию, в которой ныне пребывает буржуазная идеология. Уже основательно дискредитированная, вульгарно-релятивистская концепция прагматизма в наши дни воскрешается под видом новой, «ситуационной этики».

Основные идеи о ситуационном поведении людей изложены в работах современных экзистенциалистов. Этическое учение экзистенциализма занимает особое место в ряду релятивистских моральных теорий. Попытки теоретического обоснования крайнего морального релятивизма «относятся еще к начальным временам «филосо-

фии жизни», но развернутую санкцию он (т. е. релятивизм. — *В. П.*) получил только в XX в. со стороны двух философских учений — экзистенциализма... и неопозитивизма...»[49].

За последние годы в лоне буржуазной теории возникла и относительно самостоятельная школа «ситуационной этики», одним из представителей которой является американский профессор Д. Флетчер. «Ситуационная этика», предложенная Флетчером[50], есть гипертрофированный прагматизм, абсолютный релятивизм, полностью лишенный даже тех абстрактных призывов к учету общего блага, которые встречаются у Дьюи и Джемса.

«Ситуационная этика» есть такой тип поведения человека, когда он сознательно руководствуется релятивистским принципом определения ценности и значимости своих поступков. Флетчер прилагает немало усилий для того, чтобы обосновать объективную неизбежность «новой морали». Он ссылается на исторический опыт моральной жизни людей, апеллирует к авторитету известных теоретиков прагматизма. Трактуя мораль сугубо индивидуалистически, отрицая по существу ее общественный характер, Флетчер настаивает на том, что высшей ценностью для человека является он сам, его личные цели, определенные «стремлением к счастью»[51].

В обществе, где господствует «истинная релятивность» и где «мыслительные формы» приобрели релятивистскую направленность, ситуационная этика является, по мысли Флетчера, адекватной практике отношений людей, новому стилю жизни[52].

Концепция Флетчера причудливо сочетает в себе утилитаристские и прагматистские этические принципы с религиозной системой морали субъективистского толка. В известном смысле она выступает как антипод так называемой гуманистической этики (Б. Скиннер).

Разработанная Скиннером бихевиористская модель поведения человека предусматривала исключение роли морального начала в выборе поведенческого решения.

---

[49] *Нарский И. С.* О теоретико-познавательных и логических основах этики неопозитивизма. — Вестник МГУ Серия VIII. Экономика, философия, 1965, № 3, с. 37.
[50] *Fletcher J* Situation ethics. New morality. Philadelphia, 1966.
[51] Там же.
[52] Там же.

В книге «По ту сторону свободы и достоинства» (1971), в которой явно видна аналогия с известными работами Ф. Ницше и З. Фрейда, Скиннер по сути отрицает всякие критерии нравственности. Он предлагает «освободить» человека от ответственности за свои поступки, переложив эту задачу на общество, призванное программировать поведение человека методами «бихевиористской инженерии».

Не вдаваясь в детальную оценку «скиннеризма», важно отметить следующее. Во-первых, скиннеровская «наука о поведении» вполне вписывается в общую канву «ситуационной этики», представляя собой крайне манипулятивно-принудительный ее вариант. Во-вторых, внешне выступая антиподом субъективистской этики (поскольку ответственность за поведение человека перекладывается на абстрактно понимаемую «среду»), «скиннеризм» по сути смыкается с прагматизмом [53].

Предложенная Флетчером «ситуационная этика», отвергая скиннеровский вариант «принудительного» решения моральных проблем и социальных конфликтов, впадаст в другую крайность, отрицая правомерность нормативно регулировать поведение человека. Моральный анархизм и нигилизм, релятивистское жонглирование нравственными ценностями, стирающее грань между моральным и аморальным, — вот чем на деле оборачивается «ситуационная этика». Вполне поэтому резонно замечание Г Бэнсона и Т. Энджемена о том, что, согласно ситуационной точке зрения, не имеет значения, ворует ли человек, лжет или даже убивает, если такое действие приводит к желательному результату [54]. «...Ситуационная этика есть грубая форма утилитаризма... Она обладает такими же натуралистическими посылками и методами, приводит к тем же заключениям и вызывает ту же негативную критику, ибо она доказывает невозможность суждений добра...» [55]

«Ситуационная этика» — наглядное и убедительное свидетельство «несрабатывания» традиционных буржуазных механизмов морального регулирования. Ее откро-

---

[53] *Vago J. A.* Comment on Skinner and pragmatism. — Political Affairs, 1974, vol. 53, N 1, p. 49.

[54] *Benson G., Engeman Th.* Amoral America. Stanford (California), 1975, p. 2.

[55] *Blumenthal A.* Moral Responsibility: Mankinds Greatest Need. California, 1975, p. 57.

венная ориентированность на достижение индивидуалистически понимаемого счастья, прагматически-гедонистическая направленность, релятивистский характер основных положений, «антинормативность» делают эту теоретическую модель еще одним вариантом антиобщественной этики без морали, оборачиваются в конечном счете нигилистическим отрицанием моральных ценностей вообще.

В широком значении «ситуационная этика» выступает теоретическим аналогом состояния скептицизма, растерянности и неопределенности, в котором пребывают ныне господствующие классы капиталистического общества. И не случайно буржуазные авторы с тревогой пишут о том, что «ситуационная этика» превратилась в господствующий тип общественной морали.

Вполне понятно желание буржуазных идеологов нейтрализовать воздействие этики, при которой, по выражению американских политологов Г Бэнсона и Т. Энджемена, «в массовых масштабах разрушается чувство этической ответственности личности». Но как это сделать? По мнению тех же Бэнсона и Энджемена, следует восстановить в правах нравственно-здоровую индивидуальную этику: «Мы верим, — пишут они, — что этические стандарты могут быть улучшены, если людей научить применять этические альтернативы, имплицитно содержащиеся в каждом человеческом решении. Этический инструктаж может улучшить моральные отношения, обычаи и поступки» [56].

Особенность развития современной буржуазной социально-этической мысли состоит также и в попытках буржуазных теоретиков выработать нормативные ценности, «адекватные новой ситуации». Эти попытки преследуют задачу преодолеть субъективный релятивизм морального инструментализма и ситуационизма, обосновать универсальные моральные принципы добра и справедливости и на их основе обеспечить «моральное единство» буржуазного общества.

Разработка антирелятивистских морально-ценностных нормативных систем осуществляется в довольно широком диапазоне вариантов. Наиболее популярными в буржуазной идеологии являются попытки решения проблемы обоснования «адекватных» норм и ценностей за счет модер-

---

[56] *Benson G., Engeman Th.* Amoral America, p. 13.

низации доктрины утилитаризма, теории социально-этического контракта и различных религиозных учений.

Какие же антирелятивистские аргументы выдвигают наиболее видные представители этих направлений буржуазного обществоведения?

Одним из наиболее принципиальных противников этико-социологического релятивизма вот уже много лет является старейшина английских социологов М. Гинсберг. Он посвятил целый ряд работ выяснению проблем социальной справедливости, социологическому обоснованию моральных норм и оценок, выяснению общественных функций моральных регуляторов [57]

Как уже отмечалось, Гинсберг решительно выступает против этико-социологического релятивизма, в частности против эмотивной теории моральных ценностей, представленной Э. Вестермарком, и концепции аксиологического релятивизма датского философа А. Росса. Среди буржуазных критиков релятивизма в общественной теории Гинсберг отличается постановкой ряда реальных проблем.

Критикуя релятивизм Вестермарка, Гинсберг отмечал, например, что в решении моральных вопросов нельзя ограничиваться моральной интуицией или же чисто эмпирическими наблюдениями разнообразия человеческих нравов, нужно проникать в суть человеческих потребностей и законов общественного взаимодействия [58].

Гинсберг правильно указывает основные слабые пункты релятивистской теории морали эмотивного и социально-культурного образцов. Речь идет об абсолютизации индивидуальных чувств как источнике моральных суждений, преувеличенном акценте на различиях в моральных оценках при полном игнорировании того общего, что в них содержится. Немало метких критических замечаний социолог высказывает в адрес логических позитивистов и эмотивистов.

---

[57] *Ginsberg M.* Ethical Relativity and Political Theory. London, 1956; *Ginsberg M.* The Concept of Justice. — Philosophy, April 1963, N 144, vol. XXVIII; *Ginsberg M* On Justice in Society. London, 1965; *Ginsberg M.* On the Diversity of Morals; *Ginsberg M.* Evolution and Progress; *Ginsberg M.* The Life and Work of Edward Westermarck. — Essays in Sociology and Social Philosophy. London, 1968.

[58] *Ginsberg M.* On the Diversity of Morals. — Essays in Sociology and Social Philosophy, p. 258.

Важное место в сочинениях Гинсберга занимает выявление связи релятивизма с моральным нигилизмом. При этом он справедливо отмечает, что релятивизм логически может быть использован для оправдания любого типа антигуманного и антиобщественного действия.

Каким же образом сам Гинсберг «преодолевает» присущие релятивизму недостатки? Надо заметить, что в позитивной части своих рассуждений он выглядит значительно слабее, чем в критической. Из всех положений, составляющих сущность его концепции, целесообразно остановиться лишь на анализе Гинсбергом справедливости как этико-социологической категории и социально-нравственной нормы.

Рассматривая субъективно-идеалистические подходы к анализу справедливости (эмотивизм, аксиологический релятивизм А. Росса), Гинсберг находит их неубедительными, в силу того что они не усматривают связи моральных ценностей и суждений с общественными отношениями и интересами людей. Кроме того, Гинсберг явно не приемлет нигилизм в понимании справедливости, который логически вытекает из эмотивистского тезиса о том, что никакие ценности и нормы не могут быть рационально оправданы[59] Что же означает справедливость согласно Гинсбергу?

«Справедливость, — пишет он, — в самом широком смысле этого слова заключается в упорядочивании человеческих отношений в соответствии с общими принципами, которые применяются беспристрастно...»[60] Буржуазный социолог рассматривает три основные формы социальной справедливости: контроль за употреблением власти, распределение «средств благополучия» и обеспечение «компенсации за обиды». Средством достижения справедливости во всех этих видах, полагает Гинсберг, является исключение произвольных неравенств, осуществляемое благодаря деятельности государства.

Отождествляя морально-ценное и справедливое с деятельностью буржуазного государства, Гинсберг не сооб-

---

[59] Ценностно-нигилистический релятивизм в определении понятия и критериев справедливости в буржуазном обществоведении представлен довольно широко. Кроме А. Росса можно назвать также Х. Перельмана, Т. Радбруха, представителей скандинавской школы, возглавляемой А. Хагерштремом.

[60] *Ginsberg M.* The Concept of Justice. — Philosophy, April 1963, N 144, vol. XXVIII, p. 104.

щает ничего нового по сравнению с теми идеологами, которые в свое время были подвергнуты основоположниками научного коммунизма всесторонней критике. «Новизна» его мысли в утверждении необходимости контроля над самим государством, чтобы предупредить тем самым возможные злоупотребления властью. Следовательно, Гинсберг вполне допускает несовершенство этого аппарата социальной «справедливости», что весьма симптоматично для буржуазной общественной теории 60-х годов.

Неизбежно возникает вопрос: кто же способен и призван осуществлять этот контроль? Четкого ответа на него у Гинсберга так и не удалось найти. Но из самого хода его рассуждений, в том числе о критериях моральности вообще, ясно, что эту контрольную функцию должно осуществлять само моральное сознание общества, сформированное на основе знания принципов справедливости.

Стремление уйти от социально-классового анализа природы буржуазного государства и устанавливаемых им правовых, моральных нормативов, поиск универсальных «надобщественных» идей и принципов справедливости приводят Гинсберга в конечном счете к идеализму (но объективного толка), выливаются в утопическое морализирование, против которого он, как социолог, восставал.

В самом деле, говорить о возможности «справедливого» употребления власти и других формах социальной справедливости, игнорируя при этом объективно действующие законы капиталистического производства, ведущие к концентрации реальной власти в руках немногих, закрывать глаза на усиливающуюся тенденцию бюрократизации государственного аппарата по существу означает создание еще одной апологетической схемы «совершенствования» буржуазного общества.

В 70-х годах попытку обосновать устойчивые моральные нормативы, и прежде всего принцип справедливости в условиях современного буржуазного общества, предпринимает Дж. Ролс.

«Понятие справедливости, которое я хочу развить, — пишет Дж. Ролс, — может быть изложено в форме двух принципов. Первый. Каждый человек имеет равное право на максимальную свободу, совместимую с такой же свободой для всех. Второй. Неравенства допустимы лишь в

той мере, в какой они способствуют общей пользе. Эти принципы выражают справедливость как комплекс трех идей: свободы, равенства и награды за услуги, способствующие общему благу»[61].

Развивая эти идеи, Ролс рассматривает целый ряд социальных проблем: характер социальных и индивидуальных интересов («стремление к взаимной выгоде»), «честное соперничество участников социальной практики» и т. д. При этом Дж. Ролс исходит из положения о том, что люди по своей природе — «рациональные эгоисты», и поэтому социальная справедливость может быть достигнута только за счет заключения добровольного «контракта» между ними.

«Справедливость — это пакт между рациональными эгоистами, устойчивость которого зависит от равновесия сил и сходства обстоятельств»[62]. Этот «пакт» предполагает, во-первых, что его участники — разумные люди; во-вторых, что они сознательно учитывают интересы друг друга, чтобы извлекать из «практики» взаимную выгоду; в-третьих, что они в своих действиях руководствуются и «сдерживающими началами», идут на известное взаимное ограничение своих интересов во имя общей справедливости. «Справедливость, как порядочность» — это название одной из статей Дж. Ролса, которое выражает сущность такого договора.

Концепция справедливости Дж. Ролса — типичный образец современного буржуазного варианта теории «социального договора». «Моя цель, — пишет он, — разработать концепцию справедливости, которая обобщала бы и поднимала бы на более высокий уровень абстракции хорошо известную теорию общественного договора, представленную Локком, Руссо, Кантом»[63].

Стремясь «восстановить в своих правах» универсальные моральные императивы, Дж. Ролс с неизбежностью повторяет все недостатки идеализма и априоризма прошлого.

Принцип учета «взаимной выгоды» в условиях господства частнособственнических отношений всегда был и остается принципом острейшей конкуренции и соперничества, в которых стремление к личной выгоде, причем в

---

[61] *Rawls J.* Justice as Fairness, p. 165—166.
[62] Там же, с. 174.
[63] *Rawls J.* A Theory of Justice. Cambridge, 1971, p. 11.

ее максимальном выражении, не оставляет места для размышлений о «выгоде для других». Разоблачая лживость буржуазных утверждений о возможности «справедливости» в рамках капиталистического производства, К. Маркс писал: «...в общем и целом это и не зависит от доброй или злой воли отдельного капиталиста. При свободной конкуренции имманентные законы капиталистического производства действуют в отношении отдельного капиталиста как внешний принудительный закон»[64].

Попытка Дж. Ролса преодолеть скептицизм и социально-нравственный релятивизм при помощи рационально обоснованной модели «справедливого» общественного устройства на деле есть еще один вариант современной буржуазной апологетики. Его теория оказалась столь же беспомощной и бесплодной, как и другие утопические концепции буржуазных теоретиков, продолжающих в духе традиций Канта конструировать правила и принципы «совершенных», «справедливых и честных» человеческих отношений на базе частной собственности.

Однако историческая практика убедительно доказала, что сама природа буржуазного строя не только не способна обеспечить справедливые отношения людей, но, наоборот, в силу действия имманентных законов капитализма обостряет социальные противоречия, с необходимостью подготовляя тем самым единственно возможную форму решения классовых антагонизмов и устанавления действительно справедливых, гуманных отношений — социалистическую революцию.

Несостоятельность буржуазных этико-социологических релятивистских концепций обоснования моральных норм и ценностей, их ненаучность, апологетический характер отчетливо проявляются и в решении такого важного методологического вопроса, как выяснение соотношения морали и истины, проблема критерия морали.

Несостоятельность релятивистского решения вопроса о взаимосвязи морали и истины

Вопрос о возможности и правомерности применения понятия истинности к моральным суждениям, нормам, оценкам, категориям морали вообще имеет исключительно важное значение в плане научной критики современ-

---

[64] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 23, с. 280.

ных идеалистических буржуазных философско-этических школ, особенно тех, которые базируются на принципах релятивизма. Проблема истины в морали как бы венчает весь ход рассуждений исследователей о природе морали, ее ценностей, сущности и специфики нравственного сознания. Именно в этом вопросе аккумулируется принципиальное отличие марксистской, диалектико-материалистической концепции морали от идеалистической этики, в данном случае позитивистской. В самом деле, решение таких важнейших гносеологических и методологических вопросов этической теории, как возможность рационального исследования явлений нравственной жизни, обоснования объективности нравственных взглядов, представлений, норм, оценок, идеалов, установление критерия нравственности и нравственного прогресса, в значительной мере зависит от выяснения соотношения морали и истины.

Трудно переоценить значение данного вопроса в аспекте нравственного воспитания людей. Наличие разнообразных моральных систем, конфронтирующих моральных позиций требует выяснения, какая из этих систем является общественно необходимой и в этом смысле истинной, какой тип поведения можно назвать правильным, должным, нравственно-ценным. Этот аспект проблемы также является одним из пунктов острой идеологической полемики марксистов с буржуазными философами.

Проблема «мораль и истина» включает в себя целый ряд методологических вопросов. К ним прежде всего относятся вопросы о том, выполняет ли мораль познавательную функцию, какова специфика отражения действительности в моральном сознании, что из себя представляет моральная истина и в какой степени она может быть постигнута (абсолютная и относительная истина), что является ее критерием, и т. д. Уже из этого ясно, что данная проблема — одна из наиболее сложных в теоретическом отношении.

Основным, исходным для анализа проблемы взаимосвязи морали и истины является вопрос об объекте морального познания. Как уже отмечалось, этики-позитивисты выбирают в качестве такого объекта метаэтику, концентрируют основное внимание на анализе модальности нравственных суждений, изучении терминов, понятий, которые употребляются при описании морального

факта, т. е. занимаются главным образом анализом логики и языка морали.

Конечно, разработка сугубо теоретических вопросов морали правомерна и необходима. Но существенный недостаток неопозитивистской школы заключается в том, что сам «моральный язык» рассматривается как автономная продукция самосознания абстрактного индивида. При этом за терминами и моральными суждениями не признается объективное содержание, мораль в целом истолковывается в духе субъективизма. Игнорирование социальной детерминированности моральных понятий, абстрактно-логический подход к познанию сущности нравственных явлений приводят к откровенно нигилистическим выводам о невозможности рационального обоснования нравственных суждений, определения их истинности и ложности.

Это относится, в частности, к одному из основных течений в современной буржуазной этике — эмотивизму, как в его классических формах, так и в том современном варианте, в котором он ныне существует (постэмотивизм).

В работах А. Айера, находящихся в общем русле субъективно-психологического направления в морали (например, Юм, Вестермарк), был теоретически обоснован нонкогнитивизм, элиминирующий истину из этики.

Более умеренный вариант эмотивизма, представленный Ч. Стивенсоном, значительно смягчил откровенный нигилизм концепции Айера за счет признания наряду с эмотивным также и дескриптивного значения этических высказываний. В таком случае моральные суждения могут быть истинными или ложными в зависимости от того, насколько адекватно они характеризуют интересы, взгляды, позицию того, кто высказывает эти суждения. Однако при этом сами интересы понимаются субъективистски, за ними не признается объективное содержание. Кроме того, наличие множества различных интересов, по мнению позитивистов, не дает возможности характеризовать какие-либо из них как предпочтительные. Истинными суждения оказываются только по отношению к субъекту. Поэтому эмотивистская концепция моральной истины и в ее умеренном варианте есть сугубо субъективистская и релятивистская. Главная ошибка неопозитивистов в данном вопросе состоит в том, что они, пытаясь понять специфику морального отражения за счет изучения самой

моральной рефлексии, оказываются не в состоянии осуществить синтез гносеологического и социологического подходов к моральному сознанию. Поэтому они или останавливаются на логических формах морального отражения, или же (в лучшем случае) устанавливают наличие в нем интересов людей. Но главное состоит в выяснении общественной природы этих интересов, в выявлении особенностей морального сознания того или иного класса, в степени соответствия (или несоответствия) этих интересов и моральных представлений потребностям общественного развития.

Специфика отражения общественного бытия в моральном сознании как раз и состоит в том, что моральные понятия, нормативные и оценочные суждения отражают социальную действительность опосредствованно, через интересы и потребности определенных социальных общностей. Поэтому вопрос о сравнении этих понятий и суждений, различных моральных систем, выяснение их «истинности» или «ложности», прогрессивности или реакционности — в конечном счете вопрос сравнения объективных интересов социальных классов и групп.

Мораль как идеологическая форма, надстроечное явление отражает экономические отношения, складывающиеся независимо от сознания; воли и желания людей. Установив этот факт, связав моральные представления и идеалы человека с определяющими их (в итоге) причинами объективного порядка, марксизм-ленинизм принципиально решил вопрос о преимуществе того или иного типа морали, установил научный критерий такого сравнения.

Проблема моральной истины тем самым получила свое принципиальное разрешение. В свете этого становится ясной не только особенность «моральной истины», но и основные ошибки буржуазной идеалистической неопозитивистской этики в решении анализируемой проблемы. Суть этих ошибок, как уже говорилось, состоит в фактическом игнорировании социальной природы морали, в ограничении этики анализом самой моральной рефлексии.

С какой бы стороны буржуазные этики ни подходили к исследованию морального сознания, какие бы методы они при этом ни применяли, вывод был в принципе один и тот же — моральная истина не доказуема; рационально, логически обосновать преимущество одной системы

моральных взглядов и понятий перед другой невозможно.

В этом отношении весьма характерна неудача логико-аналитической школы неопозитивизма. Избрав в качестве объекта этического знания формальную теорию моральных суждений, изучение контекстов употребления определенных моральных терминов, представители аналитической моральной философии оказались перед лицом неразрешимого противоречия. С одной стороны, они пытались на основе логического анализа моральных терминов создать их определенную классификацию, которая бы в свою очередь сделала возможным конструирование рационально обоснованного этического кодекса. С другой стороны, следуя общим неопозитивистским установкам, этики-лингвисты отрицали объективное содержание моральных понятий, применимость научных критериев (тем более социальных) к моральным суждениям.

Логико-лингвистический анализ морали привел буржуазных этиков к заключению о том, что моральные суждения типа «не кради», «веди себя пристойно» не носят характера высказывания (положительного или отрицательного), т. е. не описывают фактов, не содержат никакой объективной информации об окружающей действительности. Следовательно, с этой точки зрения моральные суждения бессодержательны. Поэтому критерий истинности в данном случае неприменим.

Формально-логический анализ сводится к жесткой демаркации синтетических и аналитических моральных суждений, к выводу о невозможности дедуцирования конкретных моральных суждений из более общих. Формула Дж. Мура о принципиальной неопределенности добра, как тень отца Гамлета, преследовала аналитиков во всех их попытках логического анализа морального языка. Таким образом, на теоретическом уровне проблема истины в морали объявлялась принципиально неразрешимой. Эта неопозитивистская установка определила и своеобразное решение логическими аналитиками соподчиненного вопроса об истине в нормативной морали. И в данном случае на первый план был выдвинут логический, формальный, а не социальный критерий.

Одним из требований построения нормативного морального кодекса, утверждают этики-аналитики, является обеспечение логической непротиворечивости его принципов. Используя теорию когеренции (О. Нейрат,

Р. Карнап, К. Г. Гемпель, Ф. Г Бредли, Б. Бланшард), аналитики считают, что наличие внутренней, логической связи элементов — безусловный признак правильности моральной системы.

Согласно этой теории, истинными являются положения, входящие в систему, элементы которой находятся во взаимосвязи. Отмечая, что теория когеренции является формой субъективизма в понимании истины, П. В. Копнин пишет: «Истина есть согласие одного знания с другим по закону недопустимости противоречия. Но, выводя одно знание по законам дедукции из другого, мы в каждой науке упираемся в суждения, которые невыводимы из других. Предлагается эти суждения считать истинными в силу соглашения людей. В таком случае истина выступает конвенцией, договором»[65].

Иными словами, аналитический характер исходных моральных принципов делает всю моральную систему условно-истинной, «правильной» лишь в формально-логическом смысле.

Конечно, согласованность моральных суждений, их взаимозависимость и т. д. — необходимое условие и требование построения научно обоснованной моральной системы. Однако это условие не может быть принято в абстрактно-логическом виде. И в данном случае возникает вопрос об исходном принципе, лежащем в основе всей моральной системы (кодекса). Либо этот принцип выводится из социальной действительности и здесь снова встает проблема его объективного основания, либо он конструируется произвольно, субъективистски. Логики-аналитики попытались решить этот вопрос исходя из анализа самого морального сознания, из наличия в нем определенных идей о нравственно-ценном и необходимом.

Однако здесь позитивистов ожидало следующее: с одной стороны, факт наличия множества таких идей и, с другой стороны, невозможность (на основе релятивистской методологии) отдать предпочтение одной из них. Поэтому аналитики вынуждены были прибегнуть к произвольному выбору исходных принципов построения нормативных моральных систем.

По мнению Р. Хеара, например, таким принципом становится «универсализуемость», т. е. склонность лю-

---

[65] *Копнин П. В.* Гносеологические и логические основы науки. М., 1974, с. 135.

дей к одинаковым моральным действиям в аналогичных ситуациях и соответственно сходство их нравственных высказываний.

У Франкена предложил в качестве основополагающего принципа «преобладающие правила», т. е. «общепринятые» правила поведения.

П. Г Ноуэлл-Смит считает, что моральная система должна быть построена на принципе, отражающем идею «благой жизни», т. е. на представлении об идеальных моральных отношениях.

Перечень подобных исходных принципов можно продолжить. Ясно одно: исходя из самого морального сознания решить вопрос о научно обоснованном системообразующем моральном принципе невозможно. Субъективистский подход и релятивистская методология приводят к конструированию множества «универсальных» принципов, каждый из которых не менее относителен и произволен, чем другой.

Иными словами, и на теоретическом, и на нормативном уровнях лингвистический анализ морали оказался не способным решить вопрос о рациональных основаниях этических суждений и моральных норм. В результате лингвистический анализ морали усилил нонкогнитивистскую тенденцию в этике, объявил истину в морали принципиально непостижимой.

Можно понять тех буржуазных теоретиков, которые увидели в этом еще одно доказательство того, что этика вообще не является наукой. Так, американский этик Д. Эммонс пессимистически отмечал, что ни один нормативный кодекс не может быть обоснован «рационально», «научно» или с помощью «логической индукции» [66].

Теоретические неудачи буржуазной философии морали объясняются не только порочностью субъективно-идеалистического подхода к анализу морали, ограниченностью релятивистской методологии. Несомненно, на решение проблемы «мораль и истина» влияет и идеологическая установка буржуазных теоретиков. Сам факт отрицания моральной истины является отражением (хотя и опосредствованным) моральной позиции класса, не заинтересованного в объективном познании социальной действительности.

---

[66] *Emmons D.* Rational Egoism: Random Observation. — The Personalist, Winter 1971, vol. LII, N 1, p. 95.

Отказ признать соответствие нравственных понятий, идей, теорий реальным фактам общественной жизни — убедительное доказательство не только несостоятельности буржуазной философии морали, ее неспособности вскрыть сложную диалектическую связь нравственного сознания с объективно функционирующими общественными отношениями, но и реакционности современной буржуазной этики.

Эту идеологическую подоплеку стремлений неопозитивистов дезавуировать истину в общественных науках вообще и в этике в частности убедительно показывают такие прогрессивные зарубежные философы, как Б. Данэм, М. Корнфорт, Д. Хофман.

Так, Б. Данэм пишет о том, что потребность в истине есть характерная черта лишь прогрессивных классов[67]. Критикуя позитивистскую тенденцию отделения теории от практики, факта от ценности, английский философ Д. Хофман замечает, что «ученые сочинения по «чистой теории» едва ли помогают в решении социальных проблем, а профессионалистское стремление быть «свободным от ценностей» часто на практике лишает труд его *ценности* для общества. Стремление изъять из социальной науки ценностные суждения есть просто косвенная поддержка status quo»[68].

Проблема соотношения морали, познания, истины за последние годы вновь была заострена в работах таких известных «постпозитивистов», как К. Поппер, П. Фейерабенд, Р Рорти, Т. Кун, Дж. Агасси, С. Тулмин, М. Дуглас, Р. Фригг и др. При этом они подвергли пересмотру целый ряд фундаментальных теоретических установок традиционного философско-этического позитивизма. Это относится, в частности, к жесткому противопоставлению теории ценностям, метатеории — нормативной этике, отрицанию мировоззренческой и познавательной функций морали[69]. Последний момент хочется особо подчеркнуть.

«Засилье антикогнитивистских концепций привело к дискредитации нормативной этики в качестве философской науки. Создалось впечатление, что моральные принципы имеют смысл лишь в рамках личных решений,

---

[67] См. *Данэм Б.* Человек против мифов. М., 1961, с. 30.

[68] См. *Хофман Д.* Марксизм и теория «праксиса». М., 1978, с. 7—8.

[69] Об этом также см.: *Фритцханд М.* Марксизм, гуманизм, мораль. Избранные работы. М., 1976, с. 197.

советов и пропаганды, но не в рамках академической философии. Важно предотвратить далеко зашедшую тенденцию изоляции нормативной этики от философии»[70]. Перейдя с позиций этического нонкогнитивизма к признанию познавательного момента в морали, буржуазные теоретики тем не менее не смогли преодолеть этический релятивизм. Более того, релятивистская методология пользуется у новейших позитивистов особой благосклонностью.

Так, современные буржуазные науковеды по-прежнему отрицают абсолютную истину в науке, объявив ее догматическим фетишем, а истину относительную — средством «повседневной ориентации». Отрицая объективную природу истины вообще и предлагая релятивизированное понятие истины как свойство суждений, определяемых в рамках концептуальной схемы, Р. Рорти, например, считает, что «истина — это просто наиболее когерентная и сильная теория и никакого «соответствия с реальностью» не требуется для обоснования «истины» или «значения»»[71].

Релятивистское решение постпозитивистами проблемы истины, включающее и ценностно-этический ее аспект, отмечают советские исследователи И. С. Нарский, Э. М. Чудинов, Н. С. Юлина, Я. К. Ребане. Постпозитивизм отказывается от попыток отыскать «абсолютный», «незыблемый», «достоверный» фундамент для онтологии. По заявлению постпозитивистов «можно говорить только о подтверждаемости метафизических суждений, но никак не об истинности их, об их относительности, но не об абсолютности»[72].

Стремление избежать гносеологического нигилизма и агностицизма, вытекающих из классического позитивизма, и нежелание отказаться от релятивистской методологии в целом определили своеобразие постановки постпозитивистами вопроса о соотношении морали и истины.

По мнению английского социолога С. Люкса, «новая» формулировка сути этого вопроса, предложенная Фейера-

---

[70] *Smart J.* and *Williams B.* Utilitarianism. For and against. Cambridge, 1973, p. 3.

[71] *Bieri P., Horstmann R., Krüger L.* (ed.) Transcendental arguments and science: essays in epistemology. Dordrecht (Boston), London, 1979, p. 77.

[72] *Юлина Н. С.* Постпозитивизм и «новая метафизика». — Вопросы философии, 1974, № 1, с. 142.

бендом, Куном и их единомышленниками, состоит в следующем: «...зависят ли истина, логика, мораль, сама рациональность в конечном счете от контекста, культуры или теории; они релятивны или к частным и уникальным «формам жизни», или же к системам мышления»[73]. Не будем в данном случае обсуждать «новизну» этой формулировки. Важно иное. В поисках удовлетворительной альтернативы марксистской философии, а также скомпрометированному гносеологическому позитивизму «постпозитивизм» вынужден прибегать к аргументам культурологического и социологического релятивизма.

Отказ от логико-эмпирических «абсолютов» логически привел постпозитивистов к отказу от поисков общезначимых критериев истины. Поэтому постпозитивизм принимает в качестве «первичного» момента познания теорию, язык, т. е. изменчивые и поэтому относительные формы культуры. «Логика внутреннего движения и ценностно-идеологические ориентации ведут представителей этой группы на позиции культурологического плюрализма и релятивизма...»[74]

«Круг», совершенный неопозитивистской этикой, выступившей в свое время с отрицанием социально-культурного релятивизма и использующей ныне методологические установки культурологов-релятивистов, очень показателен как для понимания «тупиковой» ситуации, в которой оказалась буржуазная теоретическая мысль второй половины XX в., так и для уяснения того, что релятивистская методология социального познания является одной из наиболее популярных в современном буржуазном обществоведении. Подтверждением этого является и анализ вопроса, непосредственно связанного с проблемой «мораль и истина», вопроса о критерии морали в буржуазной этике.

Проблема критерия морали принадлежит к числу наиболее актуальных теоретических вопросов.

За последние годы в нашей этической литературе появился ряд работ, в которых специально рассматривается эта проблема, предлагаются различные варианты ее решения, содержатся положения, касающиеся критиче-

---

[73] *Lukes S.* Essays in Social Theory. London, 1977, p. 157.

[74] *Юлина Н. С.* Проблема метафизики в американской философии XX века. Критический очерк эмпирико-позитивистских течений. М., 1978, с. 285.

ского анализа трактовки критерия нравственности в буржуазных этических концепциях. Однако систематизированного материала, обобщающего разработку критерия морали, еще нет. Кроме того, многие аспекты этой комплексной проблемы вообще пока не исследованы или изучены явно недостаточно. К ним относится вопрос о классификации тех критериев, которые уже введены в этическую науку, вопрос выявления различных уровней применения самого понятия «критерий морали», выяснение места критерия морали в системе моральной истины и др. Актуальной является и задача критического анализа тех вариантов решения данной проблемы, которые предлагает современная буржуазная этика.

Систематизировать критерии морали, которыми пользуются буржуазные этики, довольно сложно, так как дело связано с плюралистическим истолкованием этой категории. Необходимо поэтому прежде всего определить общий принцип такой систематики. В качестве ее основания можно принять сам способ исследования, понимания и интерпретации морали. Для этического релятивизма характерно утверждение о невозможности однозначно определить критерий морали. Согласно данной концепции, в морали нет ничего постоянного, устойчивого, нравственные нормы и оценки произвольны, изменчивы, относительны. Особенность же этического абсолютизма заключается в утверждении неизменности моральных принципов, наличии постоянных и «вечных» критериев морали.

В силу такой исходной установки этические школы существенно отличаются между собой в решении вопроса о критерии морали.

Релятивистская этика (неопозитивизм в целом, эмотивизм, лингвистический анализ морали, «ситуационная этика») пользуется в качестве критерия «субъективным чувством», принципом «терпимости», принципом «наглядности», принципом «здравого смысла». Характерным в подходе этиков-релятивистов к решению вопроса о критерии морали является отрицание возможности установить его научными, рациональными методами. Особенно показательна позиция эмотивистов. Вопрос, какой системе моральных ценностей отдать преимущество, считают они, бессмыслен, так как нет логического основания для того, чтобы их различать как «лучшую» и «худшую». Так же научно несостоятельна, с их точки зрения, попыт-

ка определить критерий морального прогресса, ибо эмпирически нельзя доказать, например, что «количество добра» в мире увеличивается по сравнению с «количеством зла». Поэтому гносеологически и логически моралист, по мнению эмотивистов, ограничен возможностью лишь констатировать определенные изменения в сфере морали, обычаев, представлений.

Подобная интерпретация моральных понятий, суждений, оценок, категорий определяет и соответствующую постановку вопроса о критерии морали. Как же в таком случае можно вообще отличить добро от зла? Согласно эмотивистам, это можно сделать только интуитивным путем, при помощи морального чувства (само, например, «ощущение» жестокости свидетельствует о ее ««абсолютной неправильности»). Но вместе с тем эмотивисты заявляют, что чувство не может быть общим критерием, поскольку оно является выражением только субъективных ощущений отдельного индивида и не может быть обязательным для кого-либо другого. Подобной точки зрения придерживались А. Айер, Р. Карнап и целый ряд других видных эмотивистов.

С научной точки зрения «моральное чувство» не может служить критерием нравственности. Во-первых, такой критерий имеет крайне субъективистский характер; он игнорирует общественную природу моральных ценностей. В интерпретации эмотивистов этот критерий даже не охватывает сферы социальной моральной психологии, замыкается на уровне индивида. Во-вторых, сфера моральных чувств — это лишь одна из составных морали как таковой. Редуцируя мораль к отдельному ее элементу, неопозитивизм неправомерно сужает рамки применимости критерия морали. Эмотивное истолкование моральных принципов и категорий выводит проблему критерия моральных систем за пределы научной аргументации.

Не может удовлетворить этическую науку и такой неопозитивистский критерий морали, как этическая «терпимость» (толерантность). Он также представлен преимущественно эмотивизмом.

Э. Мур полагает, что именно субъективизм чувств и порождаемых ими оценок обусловливает необходимость терпимости как основного критерия морали. «Когда мы говорим, — пишет он, — что все идеалы одинаково про-

изволыны, это не означает, что мы нейтральны или непостоянны, мы просто терпимы»[75].

Однако и принцип терпимости не может быть принят в качестве критерия морали. Он не решает вопрос о разграничении морального добра и зла, а просто-напросто его снимает. Это на деле ведет или к моральному нигилизму, или к этической неопределенности, что весьма характерно для этико-философского релятивизма.

Характерная особенность релятивистского подхода к решению проблемы критерия морали состоит не только в отрицании возможности установить его научным способом, но и в утверждении плюралистической многомерности «измерителей» морали. Подобная позиция характерна, например, для такой разновидности неопозитивизма, как лингвистический анализ в морали. Подобно эмотивистам, этики-аналитики не признают возможности рационального выведения моральных оценочных суждений.

Такая ситуация наблюдается и в тех случаях, когда буржуазные теоретики предлагают «общезначимый» моральный критерий, выступают против тезиса о субъективизме и произвольности основания моральных систем. Именно такой подход с чисто внешними элементами рационализма и объективности характерен для новейших вариантов этического неопозитивизма, представленного, в частности, Р. Хеаром. По его мнению, критерием морали может быть «принцип универсализации». Надо заметить, что попытка обоснования возможности универсальных моральных принципов и критериев в современной буржуазной теории довольно распространена, причем ее предпринимают как этические релятивисты, так и моральные догматики.

В конце 40-х годов нашего столетия известный американский идеолог Г Моргентау писал: «Бутылка универсальной этики в настоящее время почти пуста»[76]. Однако по мере того, как теоретическая бесплодность неопозитивистской субъективистской этики становилась очевидной, все большую популярность приобретала идея универсальности моральных принципов. Ее актуализации

---

[75] *Moore A.* Emotivism. Theory and practice. — The Journal of Philosophy, vol. LV, N 9, April 24, 1958, p. 376.

[76] *Morgenthau H.* Politics among Nations. New York, 1948, p. 255.

способствовали и конкретные социальные причины, а именно потребность буржуазии в теоретической разработке нормативных моделей, способных консолидировать капиталистическое общество. В этом, несомненно, одна из причин ренессанса этики универсализма.

Однако «принцип универсализации» в морали, предложенный Р Хеаром, несет на себе печать общерелятивистской методологии. Дело в том, что природа этих «универсальных» принципов, согласно Хеару, субъективистская, люди сами, на основе своих склонностей, т. е. произвольно, определяют, какой принцип считать «универсальным». Универсальность в таком случае состоит в чисто абстрактном предположении, что «свободно выбранные» человеком моральные принципы в силу их моральной «убедительности» добровольно будут разделяться всеми другими членами общества»[77]

«Всеобщность» таких «универсальных» принципов оказывается мнимой, что и отмечают критики концепции Хеара, подчеркивая при этом, что «универсализм» Хеара — это не что иное, как модернизированное кантианство.

Представители же «настоящего» утилитаризма весьма скептически оценивают стремление Р. Хеара связать нонкогнитивизм метаэтического позитивизма с обоснованием универсальной нормативности морали. Более того, Дж. Смарт и Б. Вильямс считают, что не кто иной, как Хеар, прежде всего повинен в том, что нормативная этика как философская дисциплина приобрела дурную славу[78].

«Антирелятивисты», буржуазные моральные догматики с явным подозрением и настороженностью относятся к попыткам неопозитивистов вторгнуться в сферу моральных универсалий. Они считают (и не без оснований), что с позиций релятивизма обосновать общезначимый критерий морали принципиально невозможно. Очень показательна в этом отношении концепция М. Гинсберга, его критика этико-социологического релятивизма.

---

[77] *Hare R. M.* Ethical theory and utilitarianism. — Contemporary British Philosophy. Personal Statements. London, 1976.

[78] *Smart J.* and *Williams B.* Utilitarianism. For and against, p. 4.

Гинсберг совершенно правильно обращает внимание на то, что попытка выводить моральный критерий из психики, субъективно-эмоциональной сферы индивида (эмотивизм) ведет к «дурной бесконечности» нравственных оценок и суждений, ставит исследователя перед фактом неразрешимой антиномии произвольных, субъективистских критериев.

Какой же критерий морали предлагает сам Гинсберг? Согласно его концепции, этот критерий должен носить комплексный характер и учитывать сложность морали. Мораль, по его мнению, включает в себя различные по содержанию моральные установки, т. е. «варианты морали» [79].

Рациональным в положении о «вариантах морали» явилось то, что здесь была подчеркнута сложность морали, наличие в ней определенной структуры. Но в целом предложенное Гинсбергом деление морали на «варианты» не является убедительным.

Исходя из понимания морали как конгломерата различных элементов, Гинсберг пытается решить вопрос о критерии нравственности. Им, по его мнению, становится универсальное, общепринятое поведение, одновременно обладающее и нормативной, и идеальной ценностью. Стремясь преодолеть недостатки, присущие релятивистской этике, выйти за рамки субъективистского понимания критерия морали, Гинсберг прибегает к этическому формализму и объективизму. Концепция Гинсберга — новый вариант абсолютистской (догматической) этики.

Абсолютистская этика (неотомизм, интуитивизм, натуралистические концепции, неогедонизм, утилитаризм, эволюционистская этика) использует в качестве критерия морали, например, принцип «верности богу», «соответствия человеческой природе», «универсализации морального добра», «самоочевидной моральной ценности», «моральной интуиции».

Одним из наиболее распространенных современных буржуазных этических учений этого направления выступает интуитивизм. Интуитивисты неоднократно заявляли о своем намерении покончить с субъективизмом и релятивизмом в морали, доказать возможность моральной истины и критерия морали. Но, создавая свое учение, интуитивисты исходили из таких методологических посы-

---

[79] *Ginsberg M.* On Justice in Society.

лок, которые не только не позволили им покончить со слабостями субъективистско-релятивистских концепций, но, более того, привели их к выводам, которые объективно усиливали релятивистскую тенденцию в буржуазном сознании. В этом можно убедиться, рассмотрев такой критерий морали, как интуитивное вúдение морально-ценного и значимого.

Такой критерий в свое время сформулировал Дж. Мур: «Только интуиция может служить в качестве единственной основы решения вопроса об истинности суждений»[80]. Интуиция как критерий привлекает буржуазных этиков в силу того, что она в отличие от морального знания присуща всем людям. Она — основа «здравого смысла» и в этом понимании абсолютна и неизменна. Так ли это?

Прежде всего бросается в глаза абстрактность такой постановки вопроса. Интуиция не может быть неизменным атрибутом человеческого сознания, она, как и все другие качества интеллекта, социально обусловлена. Степень ее развития и зрелости зависит от ряда факторов, в том числе от мировоззренческой установки индивидуума, его социально-классового положения, что и определяет, какие именно моральные суждения, оценки, идеалы представляются ему несомненными, «самоочевидными».

Будучи субъективно-психологическим чувством, интуиция формируется под воздействием реальных условий жизни. Отрицая это, интуитивисты разоблачают себя как приверженцев идеалистического учения. При этом важно отметить одну деталь, на которую не обратили внимания критики интуитивизма: абсолютизм интуитивизма оказывается на поверку мнимым.

Интуиция в качестве «абсолютного критерия» выступает как собирательное понятие, объединяющее множество автономно-субъективных интуиций. Интуитивизм по сути открывает дорогу субъективистскому релятивизму. «Если любая данная интуиция так же хороша, как и всякая другая», то она, во-первых, ведет к возникновению множества «теорий и даже мировоззрений». Во-вторых, «нет никакой возможности выбора между ними, потому что они равноценны, хотя бы даже и были взаимно несовместными»[81].

---

[80] *Moore G. E.* Principia Ethica, p. 144.

[81] ***Бунге М.*** **Интуиция и наука. М., 1967, с. 40.**

С точки зрения интуитивизма, признающего истинность или ложность этических суждений, их «невозможно обосновать в точном смысле этого слова; об истинности или ложности в конечном счете судит интуиция, непосредственное усмотрение ценности или моральной обязанности»[82].

Самоочевидность как критерий истинности в истории философско-этической мысли рассматривалась неоднократно. Так, Б. Спиноза полагал, что истинные идеи имеют «внутренние признаки» своей истинности. Истинность в силу этого обладает признаком самоочевидности, она не нуждается в соотнесении с внешними объектами. «Как свет обнаруживает и самого себя и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя и лжи»[83].

Но если философы-материалисты рационалистического направления рассматривали самоочевидность как свидетельство силы разума, его познавательной способности, то философы-идеалисты, в частности современные интуитивисты, вкладывают в это понятие совершенно иное, иррациональное содержание. Многим буржуазным авторам кажется, что выдвинутый ими критерий как раз и обладает этой самоочевидностью, хотя плюрализм «самоочевидных истин» сам по себе отрицает их «самоочевидность». Кроме того, критерий «самоочевидности» неприемлем из-за его крайней абстрактности и неопределенности.

Один из вариантов абсолютистского истолкования критерия морали предлагает современный американский философ Бранден. Он, как и М. Гинсберг, принадлежит к числу тех, кто допускает возможность рационального обоснования морали и ее критерия. По мнению Брандена, в качестве такого критерия должна выступать сама человеческая жизнь. Лишь понятие «жизнь», считает он, обусловливает существование понятия «ценность», только благодаря существованию «живой сущности» вещи могут быть хорошими или плохими.

Бранден уверен, что именно такой предельно «объективный» критерий, как «человеческая жизнь», разрубает гордиев узел бесполезного этического теоретизиро-

---

[82] *Фритцханд М.* Марксизм, гуманизм, мораль. Избранные работы, с. 210.

[83] *Спиноза Б.* Избранные произведения в двух томах, т. I. М., 1957, с. 440.

вания прошлого, опровергает тех, кто отрицает возможность рационального в морали, выведение ценностей из фактов, установление критерия морали. «Объективизм, — отмечает он, — опровергает мысль, которая сегодня является господствующей, что любое нравственное суждение в конечном счете «произвольно», что нормативные суждения не могут быть выведены из фактических утверждений»[84].

Брандена поддерживает другой американский философ, Т. Махен. «Объективистская этика, — пишет он, — утверждает, что «человеческая жизнь» должна быть принята как критерий и как «норма морального суждения»»[85]. Однако такой критерий еще более абстрактен.

Таким образом, в современной буржуазной этике достаточно отчетливо выступают два основных направления — релятивистское и абсолютистское, предполагающие противоположные типы решения проблемы взаимосвязи морали и истины, проблемы критерия морали. Несмотря на то что в каждом из этих направлений содержится определенная доля истины, в целом оба они демонстрируют неспособность решить данную проблему.

Выдвигая, с одной стороны, в общем правильное положение о том, что исследование моральных ценностей малопродуктивно, если они рассматриваются лишь как продукты морального сознания, этики-абсолютисты вместе с тем игнорируют субъективную форму морали, специфику морального отражения.

С другой стороны, вполне правомерно ставя вопрос о невозможности непосредственного выведения моральных ценностей и критерия морали из эмпирических фактов, этики-релятивисты пренебрегают объективным содержанием моральных понятий, отказываются признавать детерминированность нравственных оценок реальными условиями жизни людей.

Обе концепции, несмотря на их различия, страдают общим недостатком — абстрактностью и метафизичностью. В них отразилась научная несостоятельность самой методологии современной буржуазной философии морали, мировоззренческая позиция буржуазных теоретиков.

---

[84] *Ginsberg M.* Evolution and Progress. — Essays in Sociology and Social Philosophy. London, 1968, p. 96.

[85] *Machan T.* A Note on Emmon's Random Observations. — The Personalist, 1971, vol. LII, p. 101.

Проблему «мораль и истина» и вопрос о критерии морали можно решить только на основе научной марксистско-ленинской методологии, диалектико-материалистического метода. Учитывая сложность и недостаточную разработанность этой проблемы, важно отметить несколько вопросов, имеющих методологическое значение для критического опровержения буржуазного этического релятивизма, решительно отрицающего применимость гносеологических понятий (объективность, познаваемость, истинность) к морали.

Первое. Проблему моральной истины следует рассматривать в контексте общефилософской концепции истины. Блестящий образец такого подхода продемонстрировали Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге» и В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме». Марксистско-ленинская философская теория истины — методологическая основа, теоретический фундамент решения вопроса об истине в политической, этической, правовой и других общественных науках.

В работе В. И. Ленина «Детская болезнь «левизны» в коммунизме» читаем: «...пролетарии... обыкновенно прекрасно усваивают глубочайшую (философскую, историческую, политическую, психологическую) истину, изложенную Энгельсом»[86]. Анализ особенностей проявления истины в различных формах общественного сознания, о которых упоминает В. И. Ленин в приведенном высказывании, классики марксизма осуществляли на основе научной методологии.

Особо надо отметить такие важные принципы научной теории истины, как положение об объективности и конкретности истины, о диалектике абсолютной и относительной истины, об общественной практике как критерии истины, имеющие методологическое значение для анализа морали и определения особенностей моральной истины.

Важное методологическое значение в плане опровержения этического релятивизма имеет марксистская постановка вопроса об условиях и границах истинности, ее конкретно-историческом характере. Как известно, этот вопрос применительно к морали специально рассматривался Ф. Энгельсом в «Анти-Дюринге». Весьма важны также мысли В. И. Ленина на этот счет. «...Всякую исти-

---

[86] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 41, с. 51.

ну, — писал он, — если ее сделать «чрезмерной»... если ее преувеличить, если ее распространить за пределы ее действительной применимости, можно довести до абсурда, и она даже неизбежно, при указанных условиях, превращается в абсурд»[87].

Второе. Проблема моральной истины (или истины в морали) неразрывно связана с вопросом о социальной природе морали, об объективном содержании моральных категорий. Положение об объективности морали также требует некоторых разъяснений.

Прежде всего гносеологическое понятие «объективность», применяемое в морали, значительно отличается от объективности, изучаемой точными науками. Это объясняется самой спецификой объекта исследования этической науки. Таким объектом выступают моральные отношения (поступки, поведение людей). Уяснение сущности моральных отношений крайне важно для разоблачения теоретической несостоятельности этического релятивизма, одной из методологических посылок которого является отказ от признания объективных оснований морали (неопозитивизм).

«Нравственные отношения являются стороной общественных отношений. Их нельзя свести к результатам субъективного выбора отдельной личности... В них отражается объективный социальный *интерес* общества, класса, группы, коллектива, личности... Нравственное отношение, возникающее в конкретной ситуации морального выбора, осуществляемого отдельной личностью, может быть сугубо субъективным, даже уникальным. Но система нравственных отношений, утвердившихся в обществе, массовидна и *объективна* для отдельных лиц...»[88]

К сказанному следует добавить и то, что моральные отношения складываются на основе экономических, они вторичны. При этом моральные отношения опосредствованы классовыми и иными интересами людей, что и делает их идеологическими. Они существуют в виде поступков, поведения, моральных фактов, т. е. вполне реальны, не утрачивают при этом своей внутренней идеальной сущности. Поэтому следует различать объективную основу и объективное содержание в морали.

---

[87] Там же, с. 46.
[88] Марксистская этика. М., 1980, с. 106.

Третье. Моральное сознание, моральные взгляды, представления, оценки, суждения есть не что иное, как специфическое отражение объективной социальной реальности. В. И. Ленин отмечал, что «человеческие понятия субъективны в своей абстрактности, оторванности, но объективны в целом, в процессе, в итоге, в тенденции, в источнике»[89]. Это замечание полностью относится к моральным категориям.

Утверждение об объективности этических понятий вовсе не означает, что категории «добро», «справедливость», «долг» существуют как некие онтологизированные сущности. Эти и аналогичные им понятия лишаются смысла, если употреблять их абстрактно, безотносительно к конкретному социально обусловленному содержанию. Категории морали объективны лишь в том смысле, что они в специфической форме отражают реальные поступки, действия, отношения людей, оценивающих их как справедливые, должные, честные и т. д.

«Понятия добра и зла, как и другие нравственные понятия и представления, объективны в том смысле, что отражают особым образом объективные общественные отношения, независимые от воли и сознания людей, в конечном счете экономические отношения»[90].

Это диалектико-материалистическое положение позволяет с марксистских позиций вскрыть несостоятельность этического релятивизма, абсолютизирующего субъективную сторону морального сознания. Являясь субъективными по форме выражения, моральные понятия объективны по содержанию.

Четвертое. Признание объективного характера моральных отношений и содержания моральных категорий, норм, оценок выдвигает вопрос о познавательной функции этической науки. Доминирующим моментом в буржуазной этике релятивистского толка становится моральный нонкогнитивизм. Моральный агностицизм имплицитно включен в доктрину, отрицающую связь фактов и ценностей, отрывающую нравственное сознание от социальной действительности. Ограничивая возможности морального познания логико-аналитическим исследованием морального языка, неопозитивисты тем самым выводят пробле-

---

[89] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 29, с. 190.

[90] *Шишкин А. Ф., Шварцман К. А.* XX век и моральные ценности человечества. М., 1968, с. 27.

му моральной истины за границы собственно научного, теоретико-социального познания.

Марксизм-ленинизм подходит к решению проблемы морального познания с принципиально иных позиций. К. Маркс наряду с научным отмечал и иные способы познания (освоения) действительности — художественный, религиозный, практически-духовный [91].

О том, что основоположники марксизма признавали познавательную функцию морали, красноречиво свидетельствует следующее высказывание Ф. Энгельса: «Не подлежит сомнению, что... в морали, как и во всех других отраслях человеческого познания, в общем и целом наблюдается прогресс» [92]. Эта мысль Ф. Энгельса носит принципиальный характер. Совершенно понятно, что, являясь «отраслью познания», мораль (этика) правомерно оперирует такими гносеологическими категориями, как «факт», «отражение», «объективная, абсолютная и относительная истина», «критерий истины».

Конечно, абсолютно правы те, кто обращает особое внимание на специфику морального отражения, нравственного «освоения мира». Так, если в научном познании проблема истины (в непосредственном, узком смысле слова) является центральной, то в морали такой проблемой является проблема нормы с ее оценочным и императивным моментами [93].

Пятое. Проблему моральной истины целесообразно рассматривать в различных аспектах, а именно со стороны содержания моральных понятий, представлений, норм, принципов и по способу отражения моральным сознанием социальной действительности (моральных отношений, поступков, поведения). Решить эту проблему можно только на основе сочетания гносеологического и социологического методов исследования морали.

При оценке моральных взглядов, норм, идеалов важно исходить из социальной природы морали, классового содержания представлений о моральных ценностях. Коренной порок этического релятивизма заключается в неумении увидеть диалектику объективного и субъективно-

---

[91] См. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 46, ч. I, с. 38.
[92] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 96.
[93] См. *Титаренко А. И.* Мораль как особый способ освоения мира. — Социальная сущность и функции нравственности. М., 1975, с. 6.

го в морали, понять социальную обусловленность этических категорий. Но дело не только в этом.

Мировоззренческие и классовые установки буржуазных теоретиков обусловливают то, что доказательство неизбежной релятивности моральных взглядов и систем они усматривают как раз в наличии разнонаправленных социальных интересов. Отсюда стремление объяснить моральные системы их функционалистским, «инструменталистским» характером. Вполне понятно, что при таком подходе каждая моральная система объявляется равноправной и равноистинной (или равноложной). Оценка этих систем при помощи объективного критерия истинности в рамках релятивистской методологии принципиально невозможна.

Марксизм характеризуется совершенно иным подходом в решении данного вопроса. Сам факт объективного функциоиирования различных систем морали не исключает возможности их оценки с точки зрения истинности. Однако специфика моральной истины и здесь должна быть учтена. Моральные понятия носят ценностно-оценочный характер. Иными словами, они оценивают общественную значимость этих поступков, соотносят их с интересами определенных классов, общественным интересом в целом. «Основанием (критерием) объективности (истинности) моральных ценностей, обобщенно представленных категорией добра, является общественный интерес, выражающий потребности прогрессивного развития общества, совпадающие в конечном счете с потребностями развития каждого отдельного человека»[94].

В связи с проблемой «мораль и истина» и ее решением в буржуазной этике релятивистского толка хочется особо подчеркнуть, что критерий моральной истины не может быть «найден» в самом моральном сознании или непосредственном моральном действии (поступке). Зависимость моральных систем от внешних по отношению к ним социальных факторов требует выведения критерия нравственности за рамки самой морали.

Отрицание истинности в морали, как было установлено, образует ядро этической концепции неопозитивизма. Именно в этой идее заключены истоки теоретического плюрализма, этического релятивизма и агностицизма.

---

[94] *Архангельский Л. М.* Марксистско-ленинская этика как система. М., 1976, с. 23.

На это обстоятельство совершенно справедливо обращали и продолжают обращать внимание многие советские авторы и зарубежные этики-марксисты. «Поскольку существующие моральные оценки, а следовательно, и нормы релятивны, так как они связаны с интересами определенных социальных групп (классов), возникает необходимость найти такой социальный постулат, основываясь на котором можно было бы преодолеть этический релятивизм»[95].

«Если отказаться от возможности научного обоснования морали (т. е. не только от объяснения ее из определенных условий, но и от нахождения ее научного критерия в развивающейся действительности), можно прийти только к моральному релятивизму»[96].

Марксизм преодолевает этический релятивизм в понимании несовместимых классовых оценок, нормативных кодексов путем выяснения их соотношения с социальными интересами, выступающими в виде совокупности коренных общественных, классовых, групповых, личных интересов. Иными словами, научное решение вопроса об истинности (прогрессивности) морали требует обнаружения такого объективного показателя, который был бы связан с коренными общественными интересами, с потребностями социального прогресса. Эта сущностная сторона анализируемой проблемы получила глубокое освещение в работах Г. Е. Глезермана[97].

Нравственная оценка, или норма, является истинной тогда, когда в ней отражается опыт людей, потребности и интересы которых соответствуют потребностям общественного прогресса, а деятельность способствует его осуществлению. Наиболее полно осознает историческую необходимость лишь тот класс, интересы которого совпадают с тенденциями исторического развития. Только соотнесение морали с интересами прогрессивных классов позволяет установить степень ее прогрессивности (истинности). Такими в современную эпоху являются интересы рабочего класса, такой является его мораль.

---

[95] *Табунов Н. Д.* Истина и добро. — Проблемы категорий марксистско-ленинской этики. Новосибирск, 1969, с. 46.

[96] *Шишкин А. Ф., Шварцман К. А.* XX век и моральные ценности человечества, с. 21.

[97] См., например, *Глезерман Г. Е.* Исторический материализм и развитие социалистического общества. М., 1973.

Глава IV

Марксизм-ленинизм о природе моральных ценностей

Марксистская концепция соотношения моральных ценностей и истины

В последние годы в этико-философской и социологической литературе наблюдается повышенный интерес к проблеме моральных ценностей. Это объясняется рядом обстоятельств, и прежде всего значительным возрастанием роли субъективного фактора в общественной жизни. Ценностная проблематика занимает видное место и в современной буржуазной философии и этике.

Характерной особенностью новейших буржуазных социологических концепций морали является стремление исследовать нравственность с помощью теории ценностей (проблема групповых ценностей, «ценностных установок» и т. д.). При этом из научно-категориального аппарата исключается нередко само понятие «мораль»: «Социологи обычно заменяют термином «ценность» обиходное слово «нравственность», которым пользовались философы, теологи, моралисты... в течение тысячелетий»[1].

Субъективистский подход к пониманию ценностей приводит многих представителей буржуазной аксиологии к выводам о психико-эмоциональной природе ценностей, их произвольном характере, что и нашло своё отражение в субъективном аксиологическом релятивизме. Субъективистские и релятивистские интерпретации природы моральных ценностей доминируют в современной буржуазной аксиологии. С этим типом понимания ценностей связан аксиологический плюрализм.

---

[1] *Douglas J. D.* (ed.) Deviance and Responsibility. The Construction of Moral Meanings. New York — London, 1970, p. 43.

Как пишет американский философ и этик А. Блументаль, в вопросе о ценностях среди буржуазных авторов нет единого мнения. Существует множество вариантов ответа на вопрос о сущности ценностей. Он приводит примеры лишь некоторых из них: «лишь человек обладает ценностями»; «все вещи могут быть ценностями»; «ценности — это лишь психологический феномен»; «ценности включают в себя все человеческие желания»; «ценности состоят лишь из сокровенных человеческих желаний (они включают тривиальные вещи)»; «ценности всегда позитивны»; «не существует негативных ценностей»; «ценности не могут быть объективно выражены их владельцами и, следовательно, не могут быть научно исследованы»; «ученый может быть объективным по поводу чего угодно, включая ценности других людей и свои собственные». Сам же Блументаль дает такое определение: «Ценность есть все то, что человеческий индивид или группа ощущает как такое, что ему или ей нравится или не нравится...»[2] Подобный плюрализм подходов к определению субъекта ценностей превращает их в разновидность психологических явлений.

Ценностно-этический релятивизм (одна из разновидностей релятивизма) получил свое обоснование уже в конце XIX — начале XX в. в концепциях субъективного идеализма. Это неопозитивизм, социально- и психоаппробативные учения (Э. Дюркгейм, Л. Леви-Брюль, Э. Вестермарк, А. Сазерленд), аффективно-волевые концепции ценности (У М. Эрбан, К. И. Льюис), теории интереса (Д. Паркер, Р Б. Перри). Суть их основного тезиса сводилась к тому, что индивид субъективно, а поэтому и произвольно наделяет достоинством ценности окружающий его мир. Ценность есть не что иное, как определенного рода психоэмоциональное отношение человека к действительности.

Совершенно понятно, что подобная установка обусловливала субъективистскую и релятивистскую интерпретацию ценностей, вела к отрицанию объективного содержания ценностных суждений и оценок. Подтверждением сказанного служит анализ неопозитивистских (эмотивистских и логико-лингвистических) интерпретаций моральных понятий. Несмотря на различия в реше-

---

[2] *Blumenthal A.* Moral Responsibility: Mankind's Greatest Need. California, 1975, p. 41.

ниях вопроса о моральных ценностях, наблюдающихся в субъективно-идеалистических концепциях, можно отметить некоторые общие моменты.

Во-первых, этим концепциям присуще утверждение, будто ценности имеют субъективный, индивидуально-неповторимый характер, будто их творец — автономная, независимая от общества личность, которая произвольно конструирует свои ценностные моральные суждения. Философско-этический позитивизм придерживается той точки зрения, что все ценности носят конвенциональный характер и поэтому не могут быть эмпирически проверены. Это ведет к тому, что все ценности становятся в равной мере делом индивидуального выбора.

Во-вторых, этим субъективно-идеалистическим концепциям свойственно отрицание возможности рационального обоснования ценностей, научного понимания сущности ценностного отношения человека к миру. Ценности объявляются исключительно областью проявлений чувств, эмоций, волеизъявлений личности.

Исходя, в частности, из положений Д. Юма о релятивизме ценностных эмоций, современные буржуазные авторы-субъективисты абсолютизировали эту идею. Так, согласно Э. Вестермарку, значение ценностных суждений определяется субъективной установкой, моральными чувствами индивида, теми морально-психологическими ощущениями (удовольствия или неудовольствия), которые индивид испытывает в своих взаимоотношениях с окружающим его миром. Отсюда — релятивистские выводы Вестермарка относительно общего характера моральных представлений людей.

Эмоционально-психологическая трактовка моральных ценностей, предложенная Э. Вестермарком, получила дальнейшую разработку в неопозитивизме, особенно в школе эмотивизма (А. Айер, Э. Мур, Ч. Стивенсон).

В-третьих, иррационалистическое обоснование моральных ценностей в субъективно-идеалистической аксиологии ведет к моральному агностицизму и ценностному скептицизму. В области ценностей «научные методы неприменимы»[3], — писал Б. Рассел. Сфера чувств лежит вне науки.

В-четвертых, неопозитивистский подход лишает ценностные системы, оценочные суждения, нормативные

---

[3] *Рассел Б.* История западной философии. М., 1959, с. 841.

кодексы общеобязательности. Это неизбежно выливается в нормативно-ценностный нигилизм, согласно которому человек вправе выбирать любую систему ценностей, «инструментально» обеспечивающую реализацию его интересов и желаний, или же не принимать во внимание никакие ценности вообще. Так, известный бельгийский философ и правовед X. Перельман отмечал: «Что... касается ценности, основы нормативной системы, то мы не можем подчинить ее какому-либо рациональному критерию: она крайне произвольна и логически неопределенна» [4].

В-пятых, из тезиса неопозитивистских концепций о произвольном характере моральных ценностей, их недоказуемости и необоснованности следует вывод о крайней относительности, релятивности ценностных суждений, оценок и нормативов. Моральный релятивизм особо подчеркивает существование множества различных систем ценностных суждений. «Факт моральной вариабильности является одной из принципиальных опор аксиологического морального релятивизма» [5],— признает Ш. Мозер.

Ценностный релятивизм, абсолютизирующий существенные различия в моральных оценках и мнениях, становится в свою очередь источником скептицизма. С точки зрения релятивиста, «равноправность» конфронтирующих ценностных позиций не дает возможности отдать предпочтение какой-либо из них. Аксиологический релятивизм, следовательно, органически содержит моральный скептицизм.

Охарактеризованный таким образом, субъективно-идеалистический подход современных буржуазных аксиологов к проблеме моральных ценностей прослеживается и в новейших буржуазных концепциях.

Так, английский философ Р. Бэрроу констатирует, что характерной чертой современной моральной философии является ее отказ от содержательного анализа моральных ценностей: она исходит из неопозитивистской предпосылки о невозможности научного обоснования морали. Вполне справедливо аттестуя подобную позицию как релятивистскую, этот теоретик пытается сфор-

---

[4] The Idea of Justice and the Problem of Argument. New York, 1963, p. 56.

[5] *Moser Sh.* Absolutism and Relativism in Ethics, p. 33.

мулировать установку, которая позволила бы преодолеть дихотомию моральных ценностей и науки. Речь сводится к тому, чтобы, признавая ненаучность моральных ценностных суждений, все же применять к ним характеристики истинности или ложности. Критерием истинности такой оценки, полагает Бэрроу, может быть ощущаемая человеком степень счастья[6].

Р Бэрроу демонстрирует примечательную для второй половины XX в. тенденцию в буржуазной аксиологии — стремление преодолеть откровенный скептицизм и релятивизм в понимании моральных ценностей. В подтверждение этого можно сослаться на работы известного американского философа-постпозитивиста С. Тулмина, который довольно решительно выступает против традиционного для классического позитивизма противопоставления науки и ценностей.

«В самом центре и этики, и философской науки,— говорит Тулмин,— лежит общая проблема — проблема оценки. Поведение человека может рассматриваться как приемлемое или неприемлемое... То же самое относится и к идеям человека, к его теориям и объяснениям»[7]

С. Тулмин принадлежит к числу тех буржуазных теоретиков, которые признают наличие связи этически-ценностных и научно-познавательных моментов. Однако разорвать порочный круг субъективистского и релятивистского истолкования явлений общественной жизни им так и не удалось. Отрицание позитивистских постулатов со стороны философов-постпозитивистов в конечном итоге привело к восстановлению в своих правах социально-культурного релятивизма.

Релятивистское истолкование моральных ценностей наблюдается и в современной буржуазной социологии[8]. Это относится к концепциям А. Кребера, Дж. Бэри, В. Огборна, М. Нимкоффа, в которых общественный прогресс, например, рассматривается с этически-оценочной точки зрения. Понятие «прогресс» выступает в этих концепциях как оценочное суждение типа «это — лучше» (т. е. предпочтительнее) А подобные суждения в своей основе произвольны, конвенциональны и плюра-

---

[6] *Barrow R.* Moral Philosophy for Education. London, 1975.

[7] *Toulmin S.* Conceptual Revolution in Science. — Boston Studies in the Philosophy of Sciense, vol. III. Dordrecht, 1968, p. 331.

[8] См. Критика современной буржуазной теоретической социологии. М., 1977.

листичны, ибо представляют субъективистскую точку зрения, отражают определенный интерес оценивающего субъекта.

Однако оценка социальных явлений, с точки зрения определенного субъекта, вовсе не означает того, что ценностные суждения относятся к сфере чисто субъективных и релятивных, что оценочное познание исключает объективное (истинное) содержание в оценках.

Общая характеристика релятивистского подхода к пониманию морали, моральных норм и оценок, особенности решения буржуазными этиками проблемы истины в морали требуют выяснения отношения марксизма-ленинизма к затронутым вопросам. Какова позиция марксизма-ленинизма по вопросу о ценностях вообще и моральных в частности? Как научная теория преодолевает релятивизм в вопросах аксиологии?

Прежде всего необходимо заметить, что вопрос об оценках и ценностных суждениях не является для марксизма новым. Решительно отрицая идеалистическую буржуазную аксиологию, К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин отнюдь не сомневались в правомерности оценочного отношения к действительности, рассматривая его в общем контексте теории отражения, в контексте концепции социального познания.

Вопрос о ценностях и оценках нельзя ставить автономно. Классики марксизма решали его во взаимосвязи с общефилософскими проблемами, такими, как взаимоотношение субъекта и объекта, соотношение теоретического познания и практического освоения мира. Не занимаясь специально теорией ценностей, основоположники марксизма-ленинизма по существу рассматривали вопрос о ценностно-оценочном отношении человека к миру.

Решая фундаментальную мировоззренческую проблему об отношении человека к окружающему его миру, К. Маркс писал: «...человек находится *в отношении к предметам внешнего мира* как к средствам удовлетворения его потребностей. Но люди никоим образом не начинают с того, что «стоят в... теоретическом отношении к *предметам внешнего мира*». Как и всякое животное, они начинают с того, чтобы *есть, пить* и т. д., т. е. не «стоять» в каком-нибудь отношении, а *активно действовать*, овладевать при помощи действия известными пред-

метами внешнего мира и таким образом удовлетворять свои потребности» [9].

Практическое отношение к миру (активное действование) является, стало быть, первичным, объективно необходимым. На этой основе возникает и развивается теоретическое отношение к объективной реальности, включающее наряду с научным познанием также и духовно-практическое освоение мира (в том числе и моральное).

Благодаря способности предметов окружающего мира удовлетворять жизненные потребности люди дают этим предметам особое (родовое) название. «...Они, возможно, называют эти предметы «благами» или еще как-либо, что́ обозначает... что последние им полезны...» [10] В четвертом томе «Капитала» К. Маркс употребляет понятие «ценность» («value»). По существу, считает Маркс, слова «value, valeur, Wert» «первоначально выражают не что иное, как потребительскую стоимость вещей для человека, такие их свойства, которые делают их полезными или приятными для человека и т. д.» [11].

Основной мотив оценки человеком явлений и предметов окружающей действительности имеет, таким образом, не внеэмпирический, трансцендентный, априорный или субъективно-произвольный, как это утверждают буржуазные аксиологи, а объективно необходимый характер. В основе оценочного отношения к миру и соответствующей деятельности людей лежат их интересы и потребности. Следовательно, представление о ценностях человек получает в процессе своей многогранной практической деятельности по освоению (познанию) мира.

Вместе с тем объективиое содержание ценностей вовсе не означает, что сама ценность объективна. Как остроумно заметил К. Маркс, люди «приписывают предмету характер полезности, как будто присущий самому предмету, хотя овце едва ли представлялось бы одним из ее «полезных» свойств то, что она годится в пищу человеку» [12].

Понятие ценности есть не что иное, как выражение отношения между субъектом и объектом в процессе че-

---

[9] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 19, с. 377.
[10] Там же, с. 378.
[11] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 26, ч. III, с. 307.
[12] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 19, с. 378.

ловеческой деятельности. Ценность как субъективное понятие является результатом определенной оценки человеком тех или иных свойств предметов, оценки, обусловленной его потребностями и интересами. При этом марксизм-ленинизм рассматривает их с точки зрения общественной, а не индивидуальной природы человека.

В. И. Ленин неоднократно подчеркивал необходимость усматривать в оценках явлений жизни позицию и интересы определенных общественных классов. Материализм обязывает «при всякой оценке события прямо и открыто становиться на точку зрения определенной общественной группы»[13].

Наличие в моральных оценках и суждениях классового интереса признают и буржуазные исследователи, в том числе сторонники субъективно-релятивистской методологии (например, Маннгейм). Однако релятивисты исходя из этого категорически отрицают возможность применять к моральным оценкам и суждениям понятие объективности. Марксизм же, устанавливая связь между оценкой и интересами классов (социальная необходимость), доказывает объективное содержание ценностных суждений, наличие в них научного, познавательного момента. Это в свою очередь дает твердое основание для решения вопроса о прогрессивных ценностных ориентациях человека.

«Понимание необходимости явления,— отмечал В. И. Ленин,— вызывает, естественно, совершенно иное отношение к нему, уменье оценить его различные стороны»[14]. Эта научная объективность применительно к социальному познанию и социальным, в том числе моральным, оценкам и означает способность видеть за ними интересы определенной социальной группы, класса.

Проблема сравнения оценок и ценностных систем (характеристика их как правильных или неправильных), кажущаяся непреодолимой с точки зрения релятивизма, получает в марксизме научное разрешение. Марксизм-ленинизм устанавливает объективный критерий этого сравнения, соотнося оценочные суждения с необходимостью общественного прогресса. Чем в большей степени интересы социальных субъектов совпадают с этой необходимостью, тем более научными и объективными

---

[13] См. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 1, с. 419.
[14] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 2, с. 223.

становятся их представления о ценностях, более адекватными (истинными) — оценки.

Самый прогрессивный класс в современной истории — пролетариат: «Субъективно-классовая сторона органически входит в содержание объективной оценки пролетариатом общественных явлений...»[15] Именно поэтому рабочий класс и его идеологи кровно заинтересованы в научной и в этом смысле истинной оценке происходящих событий, явлений окружающего мира и способны объективно познать их.

Положения, высказанные К. Марксом, Ф. Энгельсом, В. И. Лениным в отношении категорий «ценность» и «оценка», марксистско-ленинский критический анализ буржуазной аксиологии (ее объективно- и субъективно-идеалистические варианты) имеют огромное методологическое значение для уяснения вопроса о моральных ценностях, их социальной природы, для критики современного этического релятивизма.

Разрабатывая научную концепцию моральных ценностей, советские авторы исходят из вышеуказанных методологических положений марксизма-ленинизма. Проблема моральной ценности рассматривается ими в общем философском контексте концепции ценности (В. П. Тугаринов, В. И. Шинкарук, В. Н. Шердаков, Б. А. Чагин, Ф. А. Селиванов, В. А. Титов). Однако в мире моральных отношений и нравственных оценок понятие ценности приобретает специфическое значение. При этом необходимо учитывать двусмысленность термина «ценность», одинаково применяемого и для обозначения разнообразных «полезных» свойств, и для обозначения коммерческих отношений, и для характеристики взаимоотношений индивидов.

Создавая теорию общественного развития, непосредственной составной частью которой было учение об общественной «природе» человека, о его духовных и моральных ценностях, основоположники марксизма осуждали всякие попытки «морализаторской критики» общественных отношений.

В. И. Ленин отмечал, что, исследуя природу капиталистического производства, К. Маркс не прибегал «ни

[15] *Чагин Б. А.* Проблема ценности в философии. М. — Л., 1966, с. 12.

разу для объяснения дела к каким-нибудь моментам, стоящим вне... производственных отношений...»[16].

Принцип диалектико-материалистического детерминизма, глубоко научная обоснованность, объективность и доказательность — отличительные черты марксистско-ленинской методологии общественного познания. В силу этого и моральные оценки, широко применяемые основоположниками марксизма-ленинизма, отражают как классовую партийную позицию «пристрастных» идеологов пролетариата, так и результат кропотливого, в высшей степени строго научного исследования. Органический сплав научного и ценностного подходов к явлениям общественной жизни определяет и характер борьбы классиков научного коммунизма против враждебных идейных и политических учений.

Подчеркивая, что «Капитал» является образцом в высшей степени объективного исследования, В. И. Ленин писал: «И, однако, в редком научном трактате вы найдете столько «сердца», столько горячих и страстных полемических выходок против представителей отсталых взглядов, против представителей тех общественных классов, которые, по убеждению автора, тормозят общественное развитие»[17]

Но дело, конечно, не в том, чтобы показать применимость моральных (и эмоциональных) оценок к характеристике самого процесса познания. Речь идет о том, что марксизм-ленинизм решил проблему соотношения «сущего» и «должного», «факта» и «ценности» и тем самым создал этику как науку, критически преодолел органическую несостоятельность буржуазного этического релятивизма, видящего в дихотомии фактов и оценок (ценностей) непреодолимую преграду на пути морального познания.

Марксизм не постулирует «должное» в виде абстрактного идеала, а выводит его из самой логики объективного общественного процесса, характера законов социального развития. Основоположники марксизма-ленинизма не раз подчеркивали, что социальная теория призвана выработать истинную программу борьбы, в соответствии с которой люди должны оценивать свою деятельность как «должную».

---

[16] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 1, с. 138.
[17] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 2, с. 547.

С одной стороны, «научные идеи коммунизма об общественном развитии и человеческой личности, как и его идеи о том, как направлять политику классовой борьбы, не выводятся из моральных понятий или оценочных суждений, они выводятся из исследования человеческих отношений и опыта классовой борьбы. С другой стороны, моральные понятия и оценочные суждения выводятся из научных и политических идей коммунизма»[18].

Марксистское решение вопроса о ценностях дает, как видим, ключ для уяснения сущности моральных ценностей. В нашей философско-этической литературе принято различать два основных вида моральных ценностей: нравственные отношения, в том числе моральные характеристики реальных действий (лиц, коллективов, социальных групп), и ценностные представления морального сознания (понятия, нормы, суждения, принципы, идеалы). Эти два вида моральных ценностей находятся в диалектической связи.

«Моральные ценности представляют собой материализацию ценностных ориентаций, установок, норм и т. п. в поведении человека, в ситуации социального взаимодействия. Они не существуют как некие отдельные от субъекта свойства предметов сами по себе, их существование не сводится и к внутриличностному, чисто субъективному переживанию. Они существуют подобно значениям («знакам», выражающим взаимодействие субъекта и объекта) — *диспозиционно»*[19]. Здесь удачно подчеркивается, что моральные ценности, во-первых, являются разновидностью социально-духовных ценностей, характеризуют особую (моральную) грань ценностного отношения субъекта к миру. Во-вторых, ценности не существуют независимо от субъекта в виде неких самостоятельных логических сущностей.

В данном положении заключено коренное отличие марксистского понимания ценностей от буржуазной аксиологии, в том числе и субъективистской, которой как раз присуще сведéние морали к моральным ценностям, а последних — к внутриличностному, чисто субъективно-

---

[18] *Корнфорт М.* Марксизм и лингвистическая философия. М., 1968, с. 394.

[19] *Титаренко А. И.* Структуры нравственного сознания (Опыт этико-философского исследования). М., 1974, с. 169.

му переживанию. Все это широко открывает двери для релятивистской интерпретации, логически ведет к полному отказу от применимости категории истинности к оценочным суждениям. «В идеалистической философии и социологии сферу морали принято относить всецело к сфере ценностей, ее суждения приобретают здесь чисто аксиологический смысл. Отсюда они противопоставляются логике, истине, критерию объективной истинности, который фактически элиминируется из этой сферы»[20]. Подобная позиция буржуазных аксиологов неизбежно выливается в этический релятивизм. Этические суждения в гносеологическом отношении при таком подходе обретают релятивистский характер.

На это важно обратить внимание, поскольку критическое преодоление этического релятивизма, выявление несостоятельности субъективно-идеалистической интерпретации моральных ценностей невозможны без решения вопроса о применении предиката истинности к ценностным суждениям.

Среди наиболее распространенных доводов противников употребления понятия истины в отношении моральных ценностей можно выделить следующие.

Ценностные суждения, с их точки зрения, не имеют дела с фактами, не содержат объективной информации о действительности. Следовательно, они находятся вне собственно теоретического познания, не дают подлинного знания, а поэтому не могут характеризоваться как истинные или ложные.

Ценностный подход к окружающему миру объявляется по существу делом субъективной оценки (даже в том случае, когда в качестве субъекта рассматривается, как, например, у Маннгейма, не отдельный индивид, а социальная группа).

Весьма популярна у современных неопозитивистов и попытка в духе Маннгейма дискредитировать ценностные суждения как разновидность идеологических утверждений, т. е. доказать «пристрастность» субъективных оценок в виду наличия в них классового, а поэтому будто бы ограниченного интереса, обусловливающего «неистинное ви́дение» социальных явлений. Таким образом, концепция Маннгейма лишает общественную

---

[20] *Курсанов Г. А.* Ленинская теория истины и кризис буржуазных воззрений. М., 1977, с. 160.

науку самого ценного — истинности и объективности[21]. Это полностью относится и ко взглядам буржуазных аксиологов субъективистского толка на проблему моральных ценностей.

Значительная часть субъективистских спекуляций вокруг проблемы моральных ценностей связана и с неверной трактовкой диалектики морали, ее изменчивости. На этом основании моральные ценности объявляются сугубо релятивными, в них отрицаются элементы устойчивого, объективного содержания. По мнению буржуазных философов, признание объективной природы морали, детерминированности моральных ценностных суждений внешними по отношению к сознанию факторами «разрушает» будто бы мораль как духовное явление, отрицает свободное ценностное творчество индивида.

Марксистско-ленинская теория дала принципиальное решение тех проблем, которые кажутся современным буржуазным идеологам неразрешимыми. В работах классиков марксизма глубоко и всесторонне раскрыт вопрос о соотношении детерминизма и свободы в общественной жизни, в том числе и морали.

Рассуждать о морали, не касаясь вопроса о так называемой свободе воли, об отношениях между необходимостью и свободой, невозможно. «...Люди, сознательно или бессознательно, черпают свои нравственные воззрения в последнем счете из практических отношений, на которых основано их классовое положение, т. е. из экономических отношений...»[22] Это ни в коей мере не означает отрицания свободы человеческой деятельности, в том числе свободы морального выбора и нравственных оценок. «...Экономическое положение не оказывает своего воздействия автоматически, как это для удобства кое-кто себе представляет, а люди сами делают свою историю, однако в данной, их обусловливающей среде, на основе уже существующих действительных отношений...»[23].

Научное решение марксизмом проблемы соотношения необходимости и свободы в общественной жизни позволяет выявлять несостоятельность любых попыток рассматривать эту проблему с точки зрения современной

---

[21] См. *Яковлев М. В.* Концепция идеологии в идеологической борьбе. — Под знаменем ленинизма, 1978, № 21, с. 59.

[22] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 95.

[23] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 39, с. 175.

буржуазной субъективистской философии и социологии. В. И. Ленин по праву называл обскурантами тех, кто отрицал детерминизм в области морали и общественной деятельности, кто считал уделом морали лишь «субъективную» оценку[24].

Обусловленность нравственных воззрений фактами внешнего (по отношению к самой морали) порядка переводит вопрос о моральных ценностях в плоскость признания объективного содержания таких ценностных понятий, как «свобода», «равенство», «справедливость», «добро», «благо», «долг» и др. Вопрос об объективном содержании моральных категорий, в том числе и ценностных суждений, имеет принципиальное значение.

В чем же проявляется объективность моральных ценностей? Этот вопрос важно рассматривать в двух аспектах: со стороны отражения моральным (оценочным) сознанием фактов социальной действительности (гносеологический аспект) и с точки зрения характеристики самого содержания ценностных суждений (социально-онтологический аспект).

В самих же фактах можно выделить четыре основные разновидности: факты-события, факты-восприятия, факты-суждения, факты-предложения. Предметом оценки, ценностного суждения могут быть факты самого различного порядка — объективные и субъективные. Объективные факты — главные, основные, тогда как все факты иного рода — это лишь продукты отражения объективных фактов[25].

Морально-оценочные суждения, ценностные категории, безусловно, имеют объективное содержание, хотя эта объективность имеет специфическое проявление в ценностном отношении человека к действительности. Объективный характер ценностей заключается в том, что сами потребности людей и свойства предметов, используемых для их удовлетворения, объективны.

В основе ценностных представлений и суждений лежат интересы и потребности людей, причем отмеченные печатью социально-классовых отношений. В обществах, основанных на частной собственности, они носят антагонистический характер. Непримиримость объективно

---

[24] См. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 199.

[25] См. Современная идеалистическая гносеология. Критические очерки. М., 1968, с. 62.

существующих интересов выражается в несовместимости, противоречивости моральных (и иных) оценок социальной действительности, порождает различные системы моральных ценностей. Этот установленный марксизмом факт, однако, представляется буржуазному теоретическому сознанию доказательством субъективизма и произвольности моральных оценок, их релятивности по отношению к интересу конкретного субъекта (класса). Коренная ошибка неопозитивистской моральной философии заключается в том, что, зафиксировав «разнобой» моральных оценок, представлений о нравственно-ценном и должном (моральные идеалы), она не смогла решить проблему критерия этих оценок, надежного основания для их сравнения.

Попытка установить такой критерий на основе анализа самого морального сознания или же логики морального рассуждения, как мы уже убедились, обречена на провал, в силу того что мораль рассматривается как продукт индивидуального сознания, а не как общественное явление. Неудачи претерпели и попытки конструирования такого критерия на основе абстрактного, внеклассового подхода к моральным ценностям (неокантианские идеи морального универсализма). Неопозитивизм, таким образом, стоял и стоит на точке зрения отрицания возможности рационального выделения критерия моральных оценок, теоретически обосновывает неизбежность плюрализма таких критериев.

Противоречивость оценок одних и тех же общественных явлений служит буржуазным философам поводом для утверждения невозможности выдвижения общего критерия их оценки. Вследствие этого «общественные дисциплины исключаются из числа наук, объявляются областью субъективных «вкусов»... Такое релятивистское истолкование ценностей и оценок характерно для всех направлений субъективного идеализма, отрицающих объективно-истинное содержание оценочных суждений... представители субъективного идеализма отрицают объективную истину, а вместе с нею и объективный критерий истины и оценки»[26].

---

[26] *Анисимов С. Ф.* Ценности реальные и мнимые (Критика христианского истолкования и использования ценностей жизни и культуры), с. 10.

Этим во многом объясняется тот вульгарный характер этических рекомендаций, которые можно наблюдать в прагматизме, эмотивизме, лингвистической философии, «ситуационной этике». Так, принцип «терпимости», нередко использующийся для оправдания аморализма, и принцип ориентации на достижение сиюминутного успеха в «уникальной ситуации» и т. д. логически вытекают из утверждения о произвольной условности всех моральных суждений и оценок.

Научное решение проблемы моральных ценностей стало исторической заслугой марксизма. Критерий моральных оценок и ценностей нельзя вывести непосредственно из анализа самого морального сознания. Этот критерий должен быть объективным, отражать необходимый, исторический, классово обусловленный характер морали. Моральные ценности «вторичны», производны от социальной ценности. Их критерий поэтому находится в плоскости соотнесения моральных отношений, взглядов, норм, идеалов, оценок (всех моральных ценностей) с основными закономерностями социального развития. «Марксизм признает объективный критерий для моральной оценки поступков людей, моральных норм и отношений... Он ставит вопрос о критерии морали на почву истории, на почву правильного понимания соотношения исторической необходимости и человеческой воли» [27].

Исторический характер моральных ценностей, диалектика представлений о моральном добре и зле, относительность моральных суждений и оценок вовсе не отрицают наличие закономерного, повторяющегося, устойчивого (и в этом смысле «абсолютного») в моральных ценностях. А именно такое отрицание и составляет одно из основных положений «культурного релятивизма», а также аксиологических релятивистских концепций.

Изменение содержания моральных оценок, ценностей в целом отражает характер проявления исторической необходимости, особенности ее проявления в конкретных социальных условиях. Наличие общих задач прогрессивного развития, их преемственность (с учетом своеобразия преломления общественных задач в интересах со-

---

[27] *Шишкин А. Ф., Шварцман К. А.* XX век и моральные ценности человечества, с. 39.

циальных классов, исторически определенных условий) обусловливают формирование устойчивого ядра в содержании общественных моральных ценностей. Поэтому марксизм-ленинизм, признавая относительность интересов и соответствующих оценок, а также относительность, вытекающую из социально-исторической обусловленности и самого сознания, не абсолютизирует такую релятивность.

Сказанное о природе моральных ценностей позволяет сделать вывод о том, что тезис этического релятивизма о неприменимости категорий объективности и истинности к моральным ценностям несостоятелен. Марксизм-ленинизм разрешил дилемму «моральные ценности и наука», доказав, что мир социальных фактов и область оценочных суждений в нем не разделены непреодолимой стеной.

Оценки, будучи отражением социальной действительности познающим (относящимся к ней) субъектом, могут выражать эту действительность или адекватно (и в этом смысле правильно-истинно), или же иллюзорно (неистинно). Надо заметить, что познавательный элемент морали не полностью тождествен познавательным возможностям науки [28].

Иное дело, когда речь идет об использовании познанных научных истин, об их значимости для людей. Вопросы о моральных последствиях открытий современной науки в области атомной физики, генетики и вопросы о моральной ответственности ученых особенно обострились в наше время, в эпоху противоборства двух мировых систем, в эру научно-технической революции.

Ценностная ориентация, несомненно, оказывает свое воздействие и на научный поиск. Поэтому совершенно неправомерно рассматривать научное сознание как безусловный антипод сознания ценностного. Ученый в современном мире не беспристрастный служитель истины, его социальная позиция, мировоззренческие установки накладывают существенный отпечаток на характер научных изысканий, выбор объекта исследования, практическое приложение полученных результатов.

Признание объективного содержания моральных ценностей неразрывно связано с возможностью приме-

---

[28] Подробнее см.: *Ганжин В. Т.* Нравственность и наука (К истории исследования проблемы в европейской философии). М., 1978, с. 104—113.

нения гносеологических категорий и к моральным оценкам. «В этом смысле мы,— пишет М. Корнфорт,— можем говорить (что мы и делаем) об «истинности» оценочных суждений, точно так же как мы говорим об «истинности» суждений о фактах. Верно, что они не являются «образами фактов» в смысле более простых вариантов теории истины как соответствия, но не являются ими и суждения о фактах»[29].

Наличие в философской и этической литературе различных мнений о возможности и правомерности применения гносеологических понятий к морали и моральным ценностям указывает на сложность и неразработанность целого ряда важных теоретических проблем морали. К ним относится в данном случае вопрос об оценочной стороне морального сознания. Необходимо также выяснить вопрос о более корректном применении гносеологических понятий к морали. Однако не следует при этом забывать печальный опыт буржуазной метаэтики, безуспешно пытавшейся решить основные проблемы морали преимущественно методами гносеологического, логического, аналитического исследования. Тут требуются объединенные усилия философов, логиков, этиков.

Формально-логический и гносеологический анализ морали, ее понятий, суждений, оценок не может выяснить специфику морали как общественного явления. Более того, явное преувеличение значимости этой стороны исследования морали привело неопозитивистов к явно пессимистическим заключениям, обусловило крайне релятивистские и нигилистические выводы их этико-философских концепций, знаменовало разрушение этики как науки.

Поэтому принципиально важно подчеркнуть необходимость совершенствования социологического анализа моральных ценностей, обоснование норм путем сопоставления их с социальным знанием интересов класса, тенденции развития общества в целом.

Марксизм-ленинизм, создав научную теорию общественного развития, разработав концепцию человека и морали, дал теоретическое средство познания социальной действительности и практической деятельности по ее изменению с точки зрения общественно необходимого.

---

[29] *Корнфорт М.* Марксизм и лингвистическая философия, с. 284.

Марксистско-ленинская этика о проблеме абсолютного и относительного, классового и общечеловеческого в морали

Проблема соотношения абсолютного и относительного, классового и общечеловеческого в морали получила свое принципиальное разрешение в марксизме-ленинизме.

Как уже говорилось, вопрос об объективной истине, о возможности ее познания (относительная и абсолютная истина) приобретает решающее значение для преодоления релятивистской интерпретации общественной жизни, включая и мораль. Речь идет не о специфике преломления теории истины в морали, а о самой сущности метода познания, применяемого в изучении явлений нравственной жизни, о коренной противоположности диалектического метода метафизической методологии, представленной как догматизмом, так и релятивизмом.

Догматизм признает существование «конечных истин», но понимает саму истину статично, как определенную неизменность человеческих знаний, отражающую неподвижное состояние познаваемого явления. Коренная ошибка догматизма заключается в непонимании диалектического, внутренне противоречивого процесса познания истины, исторического характера человеческих знаний. В силу этого догматизм не в состоянии решить вопрос о соотношении абсолютного и относительного в человеческом познании и объявляет целью познания поиск «вечных» и «абсолютных» истин.

Релятивизм в отличие от догматизма признает исторический характер знания. Однако при этом истина в его интерпретации приобретает откровенно субъективистское толкование, по сути лишается объективного содержания. Отрицание объективной истины —кредо философского релятивизма. Как отмечал В. И. Ленин, абсолютизация философом-релятивистом момента относительности человеческих знаний *«исключает* самомалейшее допущение абсолютной истины»[30]. Исходя иэ того что все знания об окружающем мире «подвижны», изменчивы, философы-релятивисты приходят к выводу, что любые теоретические обобщения носят субъективный, произвольный, конвенциональный характер.

---

[30] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 136.

Дав научное, диалектическое решение вопроса о связи относительного и абсолютного моментов в познании, марксизм-ленинизм показал несостоятельность как философского догматизма, так и релятивизма. На различных этапах разработки научной теории познания основоположники марксизма-ленинизма обращали особое внимание то на одну, то на другую сторону проблемы, выделяя конкретный аспект соотношения абсолютного и относительного в знаниях.

К. Маркс и Ф. Энгельс много внимания уделяли критике догматической концепции абсолютных и вечных истин. Понимая абсолютную истину как результат исчерпывающего, полного знания, как идеал познания, Ф. Энгельс, например, подчеркивал, что такую истину человеческое познание обретает «только в виде некоторого бесконечного асимптотического прогресса»[31]. На каждом конкретном этапе познания истина выступает как исторически обусловленная, относительная.

Выделяя проблему конкретно-исторической обусловленности знаний, К. Маркс и Ф. Энгельс неоднократно подчеркивали недиалектичность постановки вопроса о «вечных», неизменных истинах, отмечали относительный (релятивный) характер знания, не отрицая при этом абсолютной истины.

В новых исторических условиях В. И. Ленин решал несколько иную теоретическую задачу. Она состояла в необходимости дать решительный отпор релятивизму, абсолютизации момента относительности в познании истины. Эта необходимость объяснялась в первую очередь тем, что так называемая революция в естествознании (создание теории относительности, выявление структурного строения атома и т. д.) породила в сознании многих буржуазных естествоиспытателей и философов представление о полной относительности любого человеческого знания, условном конвенциональном характере законов.

Махисты распространили этот тезис и на общественные науки, в том числе и на учение о морали. Глубоко проанализировав сложившуюся ситуацию, давшую очередной «всплеск» релятивизма в естественных и общественных науках, В. И. Ленин творчески решил вопрос о соотношении относительного и абсолютного в познании.

---

[31] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 549.

Отмечая момент абсолютного в истине, В. И. Ленин доказал, что «человеческое мышление по природе своей способно давать и дает нам абсолютную истину...» [32].

В. И. Ленин проблему абсолютной истины рассматривает в неразрывной связи с истиной объективной и относительной. «...Могут ли человеческие представления, выражающие объективную истину, выражать ее сразу, целиком, безусловно, абсолютно или же только приблизительно, относительно?» [33] В. И. Ленин существенно дополняет марксистскую теорию истины за счет положений об абсолютной истине, считая, что и в относительной истине в силу ее объективной природы всегда содержатся элементы истины абсолютной [34].

Этот момент принципиально важен для критики философского (в том числе и этического) релятивизма, который именно в этом пункте усматривает непреодолимую преграду для решения вопроса об истине.

Очень существенна также ленинская мысль о том, что граница между абсолютным и относительным в истинном отражении действительности подвижна. «...Пределы истины каждого научного положения относительны, будучи то раздвигаемы, то суживаемы дальнейшим ростом знания» [35].

Обогатив научную теорию истины положением о связи абсолютной и относительной истины, дальнейшей разработкой марксистского понимания критерия истины, В. И. Ленин подчеркивает, что этот критерий, отражая диалектику сочетания моментов абсолютного и относительного в объективной истине, сам «подвижен» и диалектичен. С одной стороны, он абсолютен, так как с неопровержимостью удостоверяет истинность добытого знания. С другой стороны, этот критерий относителен, поскольку сама практика пребывает в диалектическом развитии.

Таким образом, в борьбе с догматизмом и релятивизмом основоположники марксизма-ленинизма разработали основные, фундаментальные положения теории истины, глубоко и всесторонне осветили вопрос о соотноше-

---

[32] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 137.
[33] Там же, с. 123.
[34] См. там же, с. 134—139.
[35] Там же, с. 137.

нии объективной, относительной и абсолютной истины. Эти положения составляют методологическую основу критического исследования современного этического релятивизма, отрицающего объективный характер морали, редуцирующего мораль либо исключительно к нравственному сознанию, либо к особого рода моральным эмоциям. Как уже отмечалось, проблема истины в морали имеет специфическое выражение. Однако эта специфика вовсе не означает, что марксистско-ленинская теория отражения неприменима к морали и этике.

Проблеме исследования соотношения относительного и абсолютного, классового и общечеловеческого в морали в последние годы уделяется много внимания со стороны философов и этиков. Относительность и абсолютность моральных систем — один из аспектов анализа моральной истины. Вне этого невозможно уяснить, какая система морали в наибольшей степени выражает потребности общественного развития и в этом смысле обладает большей степенью «истинности», «правильности» и «значимости». Решение данной проблемы дает в свою очередь ключ к выяснению несостоятельности релятивистской интерпретации различных моральных систем как равноценных, равноистинных (или равноложных).

Доказательство классового характера морали в условиях существования социальных антагонизмов — огромная заслуга марксизма, создавшего научную этику. Но как известно, признают социальную обусловленность морали и многие буржуазные теоретики. Именно на этом основании они отрицают объективность моральных кодексов и пытаются доказать, будто марксистская теория морали является релятивистской, поскольку исходит из принципа классового и исторического подхода к оценке содержания моральных норм и взглядов. При этом тезис о релятивизме марксистской этики и морали выдвигают представители как субъективистского, так и объективистского направления буржуазной философии, социологии и этики.

Приведем несколько наиболее характерных примеров. В книге К. Маннгейма «Идеология и утопия» была дана наиболее типичная для буржуазной идеологии интерпретация марксистской этики и коммунистической морали как релятивистской. Так, Маннгейм считает, что предвзятость, субъективизм моральных оценок, осуществляемых под воздействием особого классового интереса, де-

лает моральные нормативы произвольными и условными[36].

В наше время подобную точку зрения высказывает М. Гинсберг. По его мнению, классовая мораль является образцом тоталитарной морали, она не носит общечеловеческого характера, не является «универсальной». «Общепризнано, — пишет Гинсберг, — что существенный пункт в тоталитаристской морали заключается в отрицании универсальной морали, пригодной для всего человечества, и ее замене релятивистским взглядом на мораль, расистским релятивизмом национал-социалистов и классовым релятивизмом коммунистов»[37].

Как явствует из этого высказывания, его автор полностью разделяет широко распространенный буржуазный предрассудок о несовместимости классовых и общечеловеческих моментов в морали, причем беспринципно объединяя совершенно разнородные с точки зрения социально-классового содержания моральные принципы.

Схожие аргументы в пользу тезиса о «релятивизме» марксистской морали встречаются у К. Геффре. «Марксистская мораль, — заявляет он, — есть мораль «инструментальная», в ее структуре отсутствуют изначальные, онтологически заданные, нравственные интенции общечеловеческого и внеисторического ряда. Мораль марксистов — «мораль социальная», она ориентирована исключительно на освобождение коллектива, но не личности, пребывающей, согласно ее предписаниям, в тисках всевозможного рода запретов»[38]. По мнению Геффре, «марксистской, регламентируемой, релятивной и преходящей морали должна быть противопоставлена абсолютная, онтологическая мораль нравственной личности»[39].

Позиция Геффре представляет еще один «угол атаки» буржуазными идеологами марксистской морали, «опровержение» ее «релятивизма» с позиций католической, догматической философии, онтологически интерпретируемого морального добра.

---

[36] *Mannheim K.* Ideology and Utopia. An introduction to the Sociology of Knowledge. London — New York, 1963, p. 110, 112, 132.

[37] *Ginsberg M.* The Moral Basis of Political Conflicts. — Essays in Sociology and Social Philosophy. London, 1968, p. 14.

[38] Morale et société. Editions sociales. Paris, 1974, p. 273—274.

[39] Там же, с. 276.

Можно назвать еще два характерных подхода буржуазных авторов к оценке марксистской этики как релятивистской: эмотивный и социально-культурный.

Так, Ш. Мозер считает, что в марксизме отчетливо выступает эмоционально-оценочная сторона, и на этом основании он ставит это учение в один ряд с доктринами Юма и Фрейда. Согласно Мозеру, этическая часть марксизма есть не что иное, как «либеральный релятивизм» [40].

Английский буржуазный философ-натуралист Р. Осборн отличается тем, что признает марксистское положение о роли социальных условий в развитии морали. Однако он, так же как и другие буржуазные авторы, не согласен с выводом о классовом характере морали. Он полагает, что в этом пункте марксизм стоит на позициях социального релятивизма, для которого характерно утверждение, что «культурные и духовные процессы какой-либо эпохи могуть быть поняты лишь в рамках определенных социальных условий» [41]. Р. Осборн, как и М. Гинсберг, считает, что выход за рамки морального релятивизма можно осуществить только с помощью универсальных моральных нормативов.

Итак, налицо четыре наиболее распространенных типа интерпретации марксистского учения о морали как релятивистской: классово-идеологический подход (К. Маннгейм, М. Гинсберг); «прагматический инструментализм марксизма» (К. Геффре); эмотивно-оценочный (Ш. Мозер); социально-культурный (Р Осборн).

В самом стремлении буржуазных авторов изобразить марксистское учение о морали как релятивизм и «прагматический инструментализм» просматриваются мотивы как идеологического, так и методологического характера.

С одной стороны, социально-классовая позиция буржуазного идеолога обусловливает его ви́дение противоположной, пролетарской морали как антиобщественной, «деструктивной», враждебной «порядку и законности». «Релятивизм» — один из многочисленных штампов, которым буржуазные теоретики «клеймят» неугодную им моральную идеологию рабочего класса.

С другой стороны, буржуазия выдает свои особые интересы за всеобщие интересы, свою классово ограни-

---

[40] *Moser Sh.* Absolutism and Relativism in Ethics, p. 15, 190.
[41] *Osborn R.* Humanism and Moral Theory. London, 1970, p. 18.

ченную мораль — за общезначимую, противостоящую «релятивистской». Желание дискредитировать идеологию рабочего класса приобретает в буржуазной апологетике форму мнимой дихотомии «демократии» и «тоталитаризма», общечеловеческих ценностей и ценностей релятивных.

В последние годы лицемерие и демагогия буржуазной спекуляции на так называемом «моральном релятивизме марксистов» становятся особенно хорошо видны в связи с шумной кампанией в защиту «прав человека», борьбой против «терроризма», проводимой буржуазными пропагандистами.

Борьба против марксистского учения о морали как «релятивистского» ведется также и с позиций субъективистской методологии социального познания, принятой на вооружение буржуазными теоретиками. Незнание диалектики — одна из причин того, что сложный, противоречивый характер развития общественной морали остается непонятым буржуазными философами по существу. Метафизическое мышление не способно охватить диалектику взаимосвязей в морали: соотношения элементов изменчивого и устойчивого, абсолютного и относительного. Особенно решительному отрицанию в этом плане субъективистская методология подвергает марксистское учение о классовой природе морали: неизбежности в ходе эволюции общества замены одной системы моральных ценностей другой, более прогрессивной. Сходство основных идеологических и методологических установок делает не столь важным имеющиеся различия в концепциях буржуазных авторов.

Фокусом «антирелятивистских» нападок буржуазных авторов на марксистскую этику становится вопрос о классовом и общечеловеческом в морали. В чем же состоит сущность учения марксизма-ленинизма по этому вопросу?

Научная этика отрицает «вечные», неизменные моральные принципы и нормативы. «Мы... — отмечал Ф. Энгельс, — отвергаем всякую попытку навязать нам какую бы то ни было моральную догматику в качестве вечного, окончательного, отныне неизменного нравственного закона...»[42] Это же положение особо выделяет В. И. Ленин: «Всякую... нравственность, взятую из вне-

[42] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 95.

человеческого, внеклассового понятия, мы отрицаем»[43].

В этом плане весьма примечательна критика Ф. Энгельсом морального догматизма концепции позитивиста и эклектика Дюринга. Содержание критических замечаний в адрес Дюринга и его последователей со стороны марксизма показательно во многих отношениях. Так, Ф. Энгельс, критикуя догматическую концепцию морали Дюринга, вовсе не отрицал наличия в морали объективной исторической основы. Сокрушительной критике подвергалась постановка вопроса о «вечных» истинах, решительно отрицалась попытка Дюринга «накануне социальной революции, навязать будущему, бесклассовому обществу вечную, не зависящую от времени и реальных изменений мораль!»[44].

В. И. Ленин также разоблачал подмену понятий, которую осуществляли враги марксизма, отождествлявшие отрицание марксизмом «вечных» моральных истин с придуманным уже ими отказом от морали вообще.

Каким же образом, при помощи какого критерия можно определить общечеловеческое в морали? В нашей литературе нет однозначного ответа на эти вопросы. Одни полагают, что общечеловеческое есть то устойчивое, повторяющееся в морали, которое передается от эпохи к эпохе, образуя основу нравственного прогресса. Другие ограничивают общечеловеческое так называемыми элементарными нравственными нормами. Существует также мнение о том, что общечеловеческое в морали обусловливается самими структурными элементами морали. Наблюдаются попытки свести, отождествить классовое с общечеловеческим или же обнаружить классовое наряду с общечеловеческим как самостоятельный «слой» моральных нормативов[45].

Решение этого вопроса должно быть связано с марксистской постановкой проблемы человеческого и общечеловеческого в общественной жизни, с выявлением тех социальных групп, которые выступают носителями подлинно человеческого. Разрабатывая концепцию человека и человеческого, К. Маркс исходил из того, что человек по

---

[43] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 41, с. 309.

[44] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 96.

[45] См. *Харчев А. Г., Яковлев Б. Д.* Очерки истории марксистско-ленинской этики в СССР. Л., 1972, с. 179—181; *Петропавловский Р. В.* Диалектика прогресса и ее проявление в нравственности. М., 1978, с. 163—181.

самой своей природе общественное существо. Именно это определяет его родовую сущность. Общественная природа человека раскрывается в творчески преобразующей, созидательной, производственной деятельности. В ней он утверждает себя как универсальное существо.

Но в условиях классово антагонистических общественных отношений эксплуатируемый человек как работник отчуждается от продукта своего труда и в конечном счете от своей собственной производственной деятельности. Отныне она принадлежит владельцу средств производства, выступает как чуждая человеку, принудительная, а не свободная деятельность. В результате от человека отчуждается и его сущностная деятельная функция, определяющая принадлежность человека к человеческому общественному роду [46]. «Отчужденный труд отчуждает от человека его собственное тело, как и природу вне его, как и его духовную сущность, его *человеческую* сущность» [47].

Характеризуя воздействие капиталистического производства на человека, К. Маркс подчеркивает, что это производство порождает *человека-товар*, производит его «как существо и *духовно* и физически *обесчеловеченное»* [48]. Маркс выдвигает и всесторонне обосновывает задачу создания социальных условий, «достойных... человеческой природы и адекватных ей» [49].

Революционное и глубоко гуманистическое значение коммунизма как раз в том и состоит, что новый общественный строй призван разрешить возникшие противоречия между человеком и обществом, между индивидом и родом, вернуть человеку его общественную человеческую сущность. Проблема «человеческого» и «нечеловеческого» в марксизме разрабатывалась как комплексная, включающая, в частности, уяснение общественной «сущности человека», влияние различных условий социальной среды на формирование индивида и т. д.

Важное значение имеет выяснение классиками марксизма социально-классовой обусловленности ограниченности развития человеческого. Эта ограниченность проявляется «не только в том, что один класс отстраняется от

---

[46] См. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 88—93, 119, 137.
[47] Там же, с. 94.
[48] Там же, с. 101.
[49] См. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 25, ч. II, с. 387.

развития, но и в умственной ограниченности того класса, который производит это отстранение; «нечеловеческое» становится уделом также и господствующего класса»[50].

Особый интерес представляет и постановка марксизмом вопроса о субъекте — носителе человеческого (в социальном смысле слова). Анализ произведений основоположников марксизма не оставляет сомнения в том, что проблема общечеловеческого в морали связывалась ими с выяснением того, деятельность какого класса в наибольшей степени способствует созданию условий, обеспечивающих всестороннее развитие личности. Рассматривая эту проблему конкретно-исторически, марксизм убедительно доказал, что наиболее успешно ее решает рабочий класс. Его мораль, следовательно, обладает наиболее прогрессивным содержанием.

Какие особенности пролетарской морали обусловливают ее характеристику как вершины нравственного прогресса, высшего достижения моральной культуры? Прежде всего надо отметить, что, выражая объективный интерес и положение рабочего класса в системе общественного производства, пролетарская мораль по своей природе есть мораль коллективистская, основанная на принципах уважения человека труда и ненависти к эксплуатации и эксплуататорам.

Эти качества, имманентно присущие морали пролетарской солидарности, особенно отчетливо просматриваются в наиболее организованных и сознательных отрядах рабочего класса. Даже в условиях, порождающих отчуждение человека труда от подлинно человеческих ценностей, в условиях развращающего воздействия буржуазного образа жизни передовые рабочие активно вырабатывают новые образцы морали, формируют качественно новые правила человеческого общежития.

Говоря о «французских социалистических рабочих», К. Маркс отмечал наличие у них моральных мотивов человеческого общежития, столь отличных от мотивов, питающих иллюзорную, псевдоколлективистскую природу буржуазных объединений людей. Деятельность таких рабочих демонстрирует глубоко гуманистическую, коллективистскую природу моральных ценностей пролетариата. Поэтому «человеческое братство в их устах не фраза, а

---

[50] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3, с. 433.

истина, и с их загрубелых от труда лиц на нас сияет человеческое благородство»[51].

В обращении «К рабочему классу Великобритании» (1845) Ф. Энгельс подчеркивал: «Я убедился в том, что вы больше чем просто *английские* люди, члены одной обособленной нации, вы — *люди*, члены одной великой общей семьи, сознающие, что ваши интересы совпадают с интересами всего человечества»[52].

Соотнесение моральных ценностей рабочего класса с его коренными интересами и потребностями позволяет понять, каким образом классовая, и в этом смысле релятивная, мораль может содержать в себе ярко выраженный общечеловеческий элемент.

Эта связь проявляется уже в том, что достижение основной цели рабочего класса — построение коммунизма — не может быть осуществлено не только без коренного преобразования социально-экономических условий общественного бытия, но и без «переделки» морали, сознания, мировоззрения всех слоев общества. Пролетариат не может «эмансипировать» себя, «не эмансипируя, вместе с этим, все другие сферы общества...»[53].

Эта эмансипация вовсе не предусматривает «навязывания» всем социальным группам и слоям моральных нормативов и моральных идеалов рабочего класса. Она рассчитана на их свободное и сознательное восприятие остальной частью общества, их добровольное усвоение как «своих» в силу глубоко гуманистического содержания. Достаточно отметить хотя бы ценностную ориентацию пролетарской морали на гармоническое развитие человеческой личности, обусловливающую и характер деятельности рабочего класса и его союзников в революционной борьбе за построение нового общества и придающую практической деятельности пролетариата огромную моральную силу.

К. Маркс характеризовал главное общественное богатство как «универсальность потребностей, способностей» человека. «Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития, делающего самоцелью

---

[51] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 42, с. 136.
[52] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 2, с. 236—237.
[53] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1, с. 428.

эту целостность развития, т. е. развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу»[54]. Коммунистический социально-нравственный идеал, как можно убедиться, носит общечеловеческий характер именно в гуманистическом, «человеческом» смысле слова, и этим объясняется его авторитет, огромная моральная сила и привлекательность в глазах миллионов людей во всем мире.

Существенной чертой коммунистической морали является ее генетическая связь с наиболее прогрессивным материалом предшествующей моральной культуры.

В Программе КПСС отмечается: «Коммунистическая мораль включает основные общечеловеческие моральные нормы, которые выработаны народными массами на протяжении тысячелетий в борьбе с социальным гнетом и нравственными пороками»[55].

Коммунистическая мораль как высшее достижение человеческой культуры выступает в качестве своеобразного масштаба морального прогресса. Хорошо известно, что, рассматривая вопрос о моральной истине, соотношении абсолютного и относительного в морали, Ф. Энгельс отмечал существование трех больших групп «одновременно и параллельно существующих теорий морали», олицетворяющих прошедшее, настоящее и будущее общества.

В связи с этим Ф. Энгельс ставил вопрос о том, какая из этих теорий морали может рассматриваться с помощью критерия, «мерки абсолютной окончательности». «Ни одна, — пишет Ф. Энгельс, — если прилагать мерку абсолютной окончательности; но, конечно, наибольшим количеством элементов, обещающих ей долговечное существование, обладает та мораль, которая в настоящем выступает за его ниспровержение, которая в настоящем представляет интересы будущего, следовательно — мораль пролетарская»[56]. Ответ на поставленный вопрос Энгельс связывает, таким образом, с социальной функцией морали, ее классовым содержанием, выражающим моральное отношение класса — субъекта данной моральной системы к настоящему состоянию общества и его будущему.

---

[54] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 46, ч. I, с. 476.

[55] Программа Коммунистической партии Советского Союза. М., 1976, с. 119.

[56] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 94—95.

Итак, отвергая «абсолютную окончательность» любой системы морали, подчеркивая классовый характер морали, Ф. Энгельс не отрицает общечеловеческого содержания в морали пролетариата.

Классовое и общечеловеческое в пролетарской морали тесно взаимосвязаны и на том полюсе, который соединяет пролетариат с «прошлым» человечества (имеется в виду прогрессивное содержание моральных взглядов представителей предшествующих эпох, и прежде всего трудящихся) и с его будущим — коммунизмом. Преодоление этического релятивизма (и равным образом морального догматизма) осуществляется в марксизме путем выяснения действительной социальной природы наиболее прогрессивной моральной системы, органически сочетающей в себе классовый и общечеловеческий моменты.

Проблема общечеловеческого в марксизме решалась конкретно. Наиболее рельефно она представлена в положении о «простых законах» морали, «элементарных правилах общежития», «простейших принципах» человеческих взаимоотношений. Уже как программное выступает у К. Маркса требование «добиваться того, чтобы простые законы нравственности и справедливости, которыми должны руководствоваться в своих взаимоотношениях частные лица, стали высшими законами в отношениях между народами»[57].

В работе «Положение рабочего класса в Англии» Ф. Энгельс писал о том, что существуют «простейшие принципы, регулирующие для *человека* отношения человека к человеку...»[58]. Аналогичная мысль встречается и в работе В. И. Ленина «Государство и революция», а именно высказывание об «элементарных, веками известных, тысячелетиями повторявшихся... правил общежития...»[59].

Элементы общечеловеческой морали можно условно разделить на три группы: элементарные нормы человеческого общежития, имеющие всеобщее распространение; нормы поведения людей, соответствующие потребностям социального прогресса; принципы и нормы коммунисти-

---

[57] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 16, с. 11.
[58] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 2, с. 347.
[59] См. *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 33, с. 89.

ческой морали, которая в будущем превратится в единую общечеловеческую мораль.

Диалектика классового и общечеловеческого позволяет уяснить роль и функцию различных моральных систем в осуществлении морального прогресса. В той степени, в какой та или иная группа (класс) или их отдельные представители способны подняться до осознания коренных интересов общественного развития, подчинить свою деятельность достижению общественно необходимых интересов, их моральные воззрения содержат элементы прогрессивного (общечеловеческого, «истинного»).

Поэтому марксизм вовсе не подвергает нигилистическому, релятивистскому отрицанию моральные нормы и взгляды иных, непролетарских слоев населения, как об этом пишут фальсификаторы научной теории общественного развития. Но марксизм не признает и релятивистского тезиса о так называемой равноценности «морального творчества» всех и всяких социальных общностей людей. Речь идет о строгих, научно обоснованных и подтвержденных исторической практикой критериях отбора и оценки «моральных ценностей», либо как способствующих прогрессивному развитию общества и личности и в этом смысле общечеловеческих («абсолютных»), либо как представляющих интересы консервативных, реакционных сил, вступающих в противоречие с общественным (общечеловеческим) интересом.

Марксизм всегда отрицал абстрактную трактовку общечеловеческого в морали, отвергал попытки преодолеть моральный релятивизм с помощью догматически понимаемых общечеловеческих, универсальных принципов и норм добра и справедливости. Как было показано, альтернатива этическому релятивизму со стороны современных буржуазных авторов (М. Гинсберг, Д. Ролс) несостоятельна по существу.

Не способны преодолеть этический релятивизм и современные «натуралисты», для которых также характерно выдвижение на первый план общечеловеческой морали. Их концепции, исходящие из абстрактно понимаемых «общих социальных задач», «единых психологических процессов», трактуемых внеклассово, в общечеловеческом плане, неубедительны.

В самом деле, если признать, что в различных одновременно существующих теориях морали есть нечто общее им всем, то нельзя ограничиваться лишь констатаци-

ей факта наличия элементов общечеловеческого содержания в морали, важно идти дальше, рассматривать, как конкретно преломляются эти общие элементы в классовых моральных системах.

«Натуралистические» же концепции абсолютизируют эти элементы, не могут подняться до диалектической связи общечеловеческого и классового, тем самым отдают дань традиционным ошибкам абстрактного гуманизма, антропологической интерпретации морали (этика «человеческой природы»).

Попытка решить проблему этического релятивизма исходя из общечеловеческих нужд и потребностей типична для позиции такого исследователя морали, как И. Лазари-Павловская. Изучая проблему соотношения культурного и морального релятивизма, она поставила немало интересных вопросов. Среди них — вопрос о разновидностях этического релятивизма. Это — социологический релятивизм (точнее было бы сказать этико-социологический), культурный (включающий и социологический), методологический, аксиологический и ситуационный релятивизм [60].

Преодолеть этический релятивизм, считает Лазари-Павловская, можно только путем обоснования некоторых «универсальных» норм человеческого поведения. При этом она находит (и не без основания) неубедительными аргументы тех культурологов, которые усматривают наличие таких норм в самих фактах человеческого существования (рождение, смерть и соответствующие этим фактам обряды, церемонии и т. д.). Даже эти «базовые» явления человеческой жизни, подчеркивает она, получают различные оценки в культуре разных народов.

Поэтому, по мнению Лазари-Павловской, дело заключается не в том, чтобы отыскать такие моральные основания, по поводу которых ни у кого не возникало бы разногласий, а в том, чтобы выработать критерий, позволяющий преодолеть эти разногласия, и на его основе сформулировать некие универсальные моральные нормы и принципы.

Отмечая, что эта задача не из легких, она пишет: «...способ, согласно которому действительные различия

---

[60] *Lazary-Pawlowska J.* On Cultural Relativism. — The Journal of Philosophy, vol. LXVII, N 17, September 3, 1970.

классифицируются как существенные или несущественные, зависит не только от знания фактов, но также от собственных моральных чувств исследователей. Если один из них ценит в людях определенные формальные характеристики, например способность бескорыстно служить идее, то другой ценит эту способность лишь тогда, когда он сам одобряет эту идею. Имея в своем распоряжении одну и ту же информацию, один будет склонен рассматривать как несущественные различия между людьми, бескорыстно служащими антагонистическим идеям, в то время как другой будет эти различия рассматривать как действительно существенные»[61].

Конечно, верно, что личная позиция теоретика всегда привносит субъективный момент в моральную оценку. Но было бы неверно исходя из этого признавать морально равноправными поступки людей, «бескорыстно служащих антагонистическим идеям». Конфликтующие моральные идеи — это в конечном счете отражение антагонистических социальных тенденций, и уже поэтому они не могут быть «равноправными». Вызывает определенное возражение и сама постановка вопроса о равноправном «бескорыстном» служении идеям вообще, безотносительно к их содержанию.

Абстрактная постановка вопроса о мотивах моральных оценок применительно к социальному познанию не приближает исследователя ни на шаг к истине. Ленинское положение о том, что «ни один живой человек *не может не становиться на сторону* того или другого класса...»[62], должно быть положено в основу теоретического подхода к изучению явлений моральной жизни и их отражения нравственным сознанием.

Лазари-Павловская убеждена, что общие, универсальные нравственные характеристики и мотивы должны быть выявлены и обоснованы. Это, по ее мнению, поможет преодолеть релятивизм в воззрениях на мораль и даст возможность «моралистам и реформаторам при помощи правильных воздействий развить эти общие моральные качества людей до такой степени, чтобы расширить моральное сообщество людей»[63].

---

[61] Там же, с. 580.
[62] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 2, с. 547—548.
[63] *Lazary-Pawlowska J.* On Cultural Relativism. — The Journal of Philosophy, vol. LXVII, N 17, September 3, 1970, p. 580.

Оценивая положительные моменты в таком подходе к проблеме этического релятивизма, важно отметить, что решения этой проблемы Лазари-Павловская по сути не предлагает. Более того, в ее концепции моральных универсалий встречаются и весьма абстрактные формулировки типа «моральное сообщество людей» и некоторые другие, о которых речь шла выше.

Абстрактная постановка вопроса об универсальных этических ценностях наблюдается и в ее докладе на XVI Всемирном философском конгрессе. «После господства этноцентризма и последующего аксиологического культурного релятивизма, — отмечает она, — кажется, возникает новое направление — поиск в качестве универсальных этических ценностей таких, которые могут получить всеобщую культурную значимость»[64].

Проблему общечеловеческих моральных ценностей, универсальности и общеобязательности моральных норм и соответствующее преодоление этического релятивизма можно решить не на путях поиска универсалий, существующих наряду с классовыми системами, а с учетом диалектической взаимосвязи классового и общечеловеческого в морали. Эта диалектика включает в себя общечеловеческую форму основных моральных требований и их конкретное классово обусловленное содержание; преемственность некоторых моральных норм человеческого общежития (элементарные, простейшие моральные нормативы) и их конкретно-исторический смысл; устойчивость логических форм морального сознания (норм, оценок, принципов, основных понятий) и то разное содержание, которым они наполняются различными классами в разные эпохи, и т. д.

Интересный и плодотворный подход к решению вопроса о соотношении общечеловеческого и классового осуществлен А. Г Харчевым. Автор предлагает рассматривать эту проблему следующим образом.

«1. В аспекте соотношения классового эгоизма с потребностями общественного прогресса, в конечном счете — с объективной закономерностью общественного развития.

2. В аспекте обеспечения в морали, с одной стороны, классовых интересов, с другой — интересов сохранения и

---

[64] *Lazary Pawlowska J.* Ethik und Kulturrelativismus. – 16th World Congress of Philosophy. Düsseldorf, 1978, p. 501—502.

функционирования всего общества в целом, поскольку даже в антагонистических формациях каждый класс на протяжении какого-то исторического периода нуждается в данном обществе.

3. В аспекте общности и вместе с тем исторического своеобразия морального отрицания каждым революционным классом старого социального строя и образа жизни и обоснования нового революционного морального идеала.

4. В аспекте соотношения содержания нравственных ценностей и их формы, закрепления в форме (например, в объеме и структуре понятий долга, чести, достоинства) важнейших достижений нравственного прогресса и влияния традиционной формы на новое классовое содержание ценностей»[65].

Общечеловеческое и классовое в морали не выступают отдельно в виде самостоятельных элементов. Общечеловеческое всегда имеет классовую окраску, несет на себе печать конкретного классового интереса.

Проблема соотношения классового и общечеловеческого в морали содержит также вопрос об относительной автономности отдельных формационных систем морали и преемственности морального развития людей в ходе нравственного прогресса. Этот аспект имеет принципиально важное значение для критики релятивистского утверждения о «локальной изолированности» моральных культур различных народов, о «несовместимости» моральных систем разных классов (К. Поппер, А. Тойнби, социально-культурные релятивисты).

Марксизм-ленинизм, решая вопрос о нравственном прогрессе, подчиняет его общей диалектико-материалистической концепции общественного прогресса. Ф. Энгельс писал о поступательном движении истории, «которое сквозь все зигзаги и сквозь все временные попятные шаги прокладывает себе путь от низшего к высшему...»[66]. Вместе с тем, отмечал Ф. Энгельс, «не подлежит сомнению, что при этом в морали, как и во

---

[65] См. *Харчев А. Г.* К итогам дискуссии о категориях этики. — Философские науки, 1965, № 2, с. 124—131; *Харчев А. Г., Яковлев Б. Д.* Очерки истории марксистско-ленинской этики в СССР. М., 1972, с. 180—181.

[66] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 301.

всех других отраслях человеческого познания, в общем и целом наблюдается прогресс»[67]

Руководствуясь этими методологическими установками, советские и зарубежные философы-марксисты исследуют вопрос об особенностях различных видов общественного прогресса, их взаимосвязи и корреляции, специфике социологического и морального критериев общественного прогресса.

Попытки же буржуазных авторов «отделить» моральный прогресс от социального на том основании, что к общественному прогрессу неприменима моральная оценка, представляются шагом назад в теоретическом отношении.

Проблема классового и общечеловеческого (общезначимого), абсолютного и относительного в морали получает свое конкретное разрешение в практике, революционной деятельности рабочего класса и его союзников, направленной на коммунистическое преобразование общества.

Историческая практика убедительно свидетельствует о том, что мораль рабочего класса, принципы коммунистической морали наиболее полно выражают линию прогрессивного развития человечества в целом, что в пролетарской морали органически сочетается классовое (относительное) и общечеловеческое (абсолютное). «Отвергая классовую мораль эксплуататоров, коммунисты противопоставляют извращенным эгоистическеским взглядам и нравам старого мира коммунистическую мораль — самую справедливую и благородную мораль, выражающую интересы и идеалы всего трудящегося человечества»[68].

Историческая задача построения коммунистического общества, которую решает рабочий класс, обусловливает то, что идеология и мировоззрение, мораль и культура пролетариата оказываются наиболее адекватным выражением общечеловеческих ценностей. Интересы рабочего класса становятся критерием общественного, в том числе нравственного, прогресса, а моральные взгляды, оценочные суждения, осуществляемые с позиций рабочего класса, выступают как наиболее объективные и в

---

[67] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 96.

[68] Программа Коммунистической партии Советского Союза, с. 119.

этом смысле истинные. «Оценка общественных явлений с позиций пролетариата — наиболее революционного класса в истории — это вместе с тем и наиболее объективная оценка»[69]. Только такой объективный социально-классовый подход позволяет преодолеть релятивизм в истолковании критерия как общественного, так и нравственного прогресса. Критерий нравственного прогресса неразрывно связан с борьбой народных масс, всех прогрессивных сил общества против эксплуатации и угнетения.

«Нравственность, — подчеркивал В. И. Ленин, — служит для того, чтобы человеческому обществу подняться выше, избавиться от эксплуатации труда»[70]. Только с помощью этого критерия можно определить подлинные нравственные ценности человечества в каждый исторический период его развития, «истинность» нравственных норм, представлений того или иного класса. Критерий нравственного прогресса определяет соответствие нравственных принципов, идеалов задачам прогрессивного гуманистического развития общества, всего человечества. Именно при помощи такого критерия решается вопрос о соотношении интересов и оценок отдельных классов, в том числе и рабочего класса, с общественным интересом. «...С точки зрения основных идей марксизма, интересы общественного развития выше интересов пролетариата, — интересы всего рабочего движения в его целом выше интересов отдельного слоя рабочих или отдельных моментов движения...»[71]

Марксизм к вопросу о совпадении интересов рабочего класса и общечеловеческих интересов подходит конкретно-исторически. Это совпадение не есть абсолютное, полное тождество, оно исторически преходяще и развивается по мере продвижения человечества к коммунизму.

При коммунизме полное торжество общечеловеческой морали связано с созданием бесклассового общества, когда не только исчезнет противоположность классовых интересов, но и воспоминания о них сотрутся в памяти людей[72].

---

[69] *Глезерман Г Е.* Исторический материализм и развитие социалистического общества. М., 1973, с. 309.

[70] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 41, с. 313.

[71] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 4, с. 220.

[72] См. *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 96.

Критерий нравственного прогресса не абсолютен и не неизменен. Отражая диалектику нравственной жизни, он также претерпевает определенные изменения, наполняется в новых условиях новым содержанием.

Коммунистический моральный идеал, нравственное «освоение» мира в марксистско-ленинской этике получает, таким образом, научное обоснование, выводится из самой действительности, революционной практики. В этом сила и жизненная плодотворность философско-этического учения марксизма, решившего проблему обоснования «истинной» нормативной системы моральных принципов, объяснившего, каким образом можно осуществить переход от суждений о том, что есть, к суждениям о том, что должно быть.

Марксистская этика не только научно доказала социальную природу морали, конкретно-исторический характер моральных понятий и норм, но и установила диалектическую связь абсолютного и относительного в морали и в нравственном прогрессе, выработала твердые основания и критерии оценки различных моральных воззрений, суждений, представлений, критически преодолевает как моральный релятивизм, так и нравственный догматизм. Показав качественное превосходство пролетарской морали над буржуазной, ее прогрессивный, глубоко гуманистический характер, марксизм-ленинизм тем самым сформулировал научно обоснованный масштаб оценки конфронтирующих в современном мире моральных ценностей. Справедливость, законность в их реальном, социально-классовом содержании можно правильно понять, подчеркивал В. И. Ленин, «только с точки зрения социалистического пролетариата и его борьбы за свое освобождение; другой точки зрения мы не признаем»[73].

Таким образом, коммунистическая этика определяет конечную ценность практического поведения людей, правильность человеческих поступков в зависимости от меры их социально-прогрессивной значимости, от степени соответствия деятельности людей программной задаче построения общества, в котором «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»[74].

---

[73] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 36, с. 292.
[74] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4, с. 447.

Такое подлинно коллективистское общество успешно создается в рамках системы социалистического содружества государств. Реальный социализм создает новые формы человеческого общежития, новые принципы взаимоотношения общества и личности, наполняются новым гуманистическим содержанием все виды человеческой жизнедеятельности, всему миру открывается «превосходство человеческих и моральных ценностей» социализма[75].

«Своим крупнейшим достижением мы, — отмечал Л. И. Брежнев, — считаем возникновение новой общественной морали. Равенство, коллективизм и товарищеская взаимопомощь людей, к каким бы социальным группам, к каким бы нациям и народностям они ни принадлежали, новое отношение к труду, подлинный демократизм, наконец, глубокий гуманизм и уважение прав и личности каждого человека — таковы ее характерные черты»[76].

В процессе строительства социализма сформировался советский образ жизни, характеризующийся подлинным коллективизмом и товариществом, дружбой всех наций и народов страны. Моральная культура общества развитого социализма, новый тип личности — советский человек, носитель высоких нравственных качеств, активный строитель коммунизма — яркое и наглядное воплощение морального прогресса, осуществляемого в ходе формирования нового типа человеческих отношений.

---

[75] Международное Совещание коммунистических и рабочих партий. Документы и материалы. Москва, 5—17 июня 1969 г. М., 1969, с. 303.

[76] *Брежнев Л. И.* Ленинским курсом. Речи и статьи, т. 4. М., 1974, с. 364.

Заключение

Этический релятивизм при всей его относительной самостоятельности развивается в общем контексте духовно-идеологических процессов современного капиталистического общества, являясь теоретическим продуктом идеалистического и субъективистского мировоззрения и мироотношения.

По своей содержательной природе и выполняемой социальной функции этический релятивизм выступает как существенный признак духовного кризиса капитализма, одна из наиболее выразительных его граней. Исследование общего состояния современной буржуазной общественной мысли, наблюдаемых в ней основных тенденций говорит о том, что релятивизация буржуазной социальной, в том числе этической, теории — одна из закономерностей нынешнего этапа ее эволюции.

В основе релятивистских концепций, широко представленных в современной буржуазной социальной мысли, лежат общие методологические постулаты: отрицание объективного характера общественных законов, многофакторный подход к анализу и интерпретации социальной действительности, абсолютизация субъективного начала в общественной жизни, отрицание объективной истинности в содержании социального знания, плюралистическое ви́дение мира. Этический релятивизм — составная (хотя и относительно автономная) часть релятивизма в буржуазной общественной теории.

Проблема этического релятивизма требует для своего всестороннего исследования сочетания различных методов анализа — гносеологического, логического, исторического, социологического.

При этом социологический анализ проблем современного этического релятивизма приобретает первостепенное значение. Этический, моральный релятивизм продуциру-

ется самой практикой господствующих общественных отношений капитализма, он отражает те аномалии в нравственной сфере, которые имеют место в обществе, лишенном будущего. «Эрозия законности и порядка» (О. Тоффлер), «культурные противоречия капитализма» (Д. Белл), проявляющиеся в усилении морального отчуждения личности, росте преступности, массовом аморализме, дают основание сделать вывод о разрушении традиционного механизма моральной регуляции жизни буржуазного общества.

Этический релятивизм с его отрицанием устойчивых моральных правил и стандартов, с одной стороны, получает в этих условиях практическое «обоснование», а с другой — сам выступает теоретической санкцией аморализма и нравственного нигилизма.

Этическая философия релятивистского толка — специфический продукт морального кризиса капитализма. Оправдывая разгул аморализма в современном буржуазном обществе, усиление нигилистических тенденций «отрицания морали», возникновения новых анархистских типов поведения как якобы адекватных фазе «постиндустриального общества», этический релятивизм фактически узаконивает моральное зло, выполняет апологетически-охранительную функцию по отношению к буржуазному образу жизни.

Единство гносеологических, логических и социологических приемов исследования позволяет понять этический релятивизм как теоретический и социальный феномен, проследить его эволюцию, выявить отличительные черты его современной буржуазной разновидности.

Изучение же проблемы в ее историческом аспекте показывает сложную динамику эволюции идеи этического релятивизма, специфику различных концепций, в которых выражалось учение об относительности в морали. В античной философии (софисты и скептики) эта идея выступала в синкретической форме. В философских воззрениях буржуазных философов Нового времени идея относительности в морали обосновывается преимущественно мотивами психологического и социологического плана (Т Гоббс, Д. Юм). В конце XIX — начале XX столетия доминирует гносеологический (когнитивный) этический релятивизм. Наиболее показательна в этом отношении неопозитивистская философия. В 20—40-х годах XX в. большую популярность приобретает доктрина культурно-

го (антропологического) этического релятивизма (например, концепция М. Герсковица). Наблюдается также развитие «психико-ценностного» релятивизма (Э. Вестермарк). Середина столетия характеризуется распространением метатеоретического этического релятивизма, распространением эмотивизма, усилившего на основе логико-гносеологического анализа психологическую линию этического релятивизма (А. Айер, Э. Мур, Ч. Стивенсон) и лингвистического анализа морали (Р. Хеар, П. Г Ноуэлл-Смит, У. Франкена).

В 70-х годах отмечается значительное ослабление влияния классических неопозитивистских школ этического релятивизма. Наблюдается стремление преодолеть «нонкогнитивизм» эмотивизма и этиков-лингвистов, «разрушить» жесткую демаркацию нормативной этики и моральной метатеории. Однако принципы эклектической, релятивистской методологии, плюрализма моральных ценностей и суждений привели «постпозитивистов» лишь к регенерации идей социально-культурного релятивизма («новый материализм», «критический рационализм» и др.).

Вместе с тем продолжается разработка аксиологических (ценностно-нормативных) аспектов морального релятивизма. Эта задача решается буржуазными теоретиками как в плане обеспечения социально-нравственного «единства» буржуазного общества путем конструирования «новых» нормативных систем, так и в аспекте идейного противоборства с моральными ценностями социализма (проблема прав и свобод человека).

Исследование эволюции идеи этического релятивизма в буржуазном обществоведении показывает, что это отнюдь не линейный процесс последовательной смены одного типа этического релятивизма другим. В буржуазном нравственном сознании одновременно сосуществуют различные варианты релятивистских решений теоретических и практических проблем морали. Доминирование того или иного варианта, популярность определенного типа этического релятивизма объясняется конкретными причинами внутринаучного и социально-идеологического порядка.

Понимание особенности буржуазного нравственного сознания позволяет прогнозировать дальнейшую эволюцию этического релятивизма, что в свою очередь дает основания более оперативно и эффективно разобла-

чать новейшие модификации субъективистской, идеалистической этики.

Научное решение теоретических и практических проблем морали на основе субъективно-идеалистических и антидиалектических посылок оказывается, таким образом, принципиально невозможным. К отправным пунктам релятивистской методологии (в ее этическом аспекте) можно отнести:

— редуцирование морали к индивидуальному нравственному сознанию или же психико-эмотивным факторам, отрицание объективного содержания моральных понятий;

— отрицание объективных закономерностей, преемственности и поступательного развития в морали (проблема морального прогресса);

— абсолютизация момента изменчивости, подвижности, условности в содержании моральных представлений, понятий, норм;

— ложная односторонняя интерпретация социально-классового характера моральных ценностей;

— элиминирование проблемы истины из сферы морали, принципиальное отрицание применимости предиката истинности и ложности к моральным суждениям и оценкам;

— жесткое противопоставление элементов абсолютного и относительного, классового и общечеловеческого в морали.

Важные теоретические проблемы этической науки, ставшие камнем преткновения для релятивизма, получили принципиальное разрешение в марксизме-ленинизме. Их успешная дальнейшая разработка возможна только на основе диалектико-материалистической методологии социального познания. Огромную непреходящую ценность в этой связи приобретают научные принципы анализа и критики философского релятивизма, сформулированные К. Марксом, Ф. Энгельсом и В. И. Лениным. «В действительности, единственная теоретически правильная постановка вопроса о релятивизме дается материалистической диалектикой Маркса и Энгельса, и незнание ее *неминуемо* должно привести от релятивизма к философскому идеализму»[1].

---

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч., т. 18, с. 327.

Научная марксистская методология познания социальной жизни позволяет успешно решать задачи идеологической борьбы и на таком важном участке, как этика. В плане реализации этой задачи большое значение приобретает углубление критики таких современных буржуазных этико-философских концепций релятивистского толка, как неопрагматизм, «ситуационная этика», экзистенциализм (в его американизированном варианте), этические идеи философии «постпозитивизма». Особенно существен анализ методологических основ этих концепций, выявление их связи с социальной действительностью.

Проблема этического релятивизма важна и в плане практических задач нравственного воспитания советских людей, в плане искоренения из жизни социалистического общества «антиподов» коммунистической морали. Задача выработки четких нравственно-мировоззренческих ориентаций, активной социально значимой, морально-ценной жизненной позиции у каждого советского человека предусматривает преодоление морального скептицизма.

Буржуазная пропаганда, яростно атакуя моральные ценности социализма, одновременно прибегает к идеологическим диверсиям, стремится навязать ложные представления о нравственности, внедрить в сознание и поведение людей, особенно молодых, буржуазные нормативы морали «вседозволенности», насадить гедонистический, потребительский стиль и образ жизни.

Логика идеологической борьбы в сфере этики требует, с одной стороны, более тщательной подготовки специалистов в области критики буржуазных концепций морали, а с другой — дальнейшего совершенствования самой системы нравственного воспитания в условиях развитого социализма. При этом необходим учет тех реальных изменений, которые происходят в условиях современного общества (усложнение структуры общественного морального сознания, рост нравственного самосознания личности, стремительная динамика социальной жизни, перестройка некоторых механизмов морального регулирования и т. д.).

В борьбе против отживающего мира несправедливости и угнетения, лицемерной буржуазной морали все отчетливее выступают преимущества моральных ценностей развитого социалистического общества.

Библиография *

Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4.

Маркс К. Тезисы о Фейербахе. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 3.

Маркс К. Морализующая критика и критизирующая мораль. К истории немецкой культуры. Против Карла Гейнцена. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4.

Маркс К. Процесс Готшалька и его товарищей. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 6.

Маркс К. Наемный труд и капитал. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 6.

Маркс К. Английская буржуазия. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 10.

Маркс К. Речь на юбилее «The People's Paper». — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 12.

Маркс К. Введение (Из экономических рукописей 1857 — 1858 годов). — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 12.

Маркс К. Население, преступность и пауперизм. — *Маркс К., Энгельс Ф* Соч., т. 13.

Маркс К. Английская гуманность и Америка. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 15.

Маркс К. Экономическая рукопись 1861—1863 годов. Отдел I. Процесс производства капитала. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 47.

Энгельс Ф. Английская точка зрения на внутренние кризисы. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 1.

Энгельс Ф. Положение рабочего класса в Англии. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 2.

Энгельс Ф. Карл Грюн. «О Гёте с человеческой точки зрения». — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4

Энгельс Ф. Коммунисты и Карл Гейнцен. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 4.

Энгельс Ф. К жилищному вопросу. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 18.

Энгельс Ф. Справедливая заработная плата за справедливый рабочий день. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 19.

Энгельс Ф. Общественные классы — необходимые и излишние. — *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 19.

Ленин В. И. Что делать? — Полн. собр. соч., т. 6.

Ленин В. И. Политическая агитация и «классовая точка зрения». — Полн. собр. соч., т. 6.

* Список работ по данной проблеме, не цитируемых в книге.

Ленин В. И. Мелкобуржуазный и пролетарский социализм. — Полн. собр. соч., т. 12.

Ленин В. И. Партийная организация и партийная литература. — Полн. собр. соч., т. 12.

Ленин В. И. Отношение к буржуазным партиям. — Полн. собр. соч., т. 15.

Ленин В. И. А судьи кто? — Полн. собр. соч., т. 16.

Ленин В. И. Марксизм и ревизионизм. — Полн. собр. соч., т. 17.

Ленин В. И. О некоторых особенностях исторического развития марксизма. — Полн. собр. соч., т. 20.

Ленин В. И. Две утопии. — Полн. собр. соч., т. 22.

Ленин В. И. Обнищание в капиталистическом обществе. — Полн. собр. соч., т. 22.

Ленин В. И. О либеральном и марксистском понятии классовой борьбы. — Полн. собр. соч., т. 23.

Ленин В. И. Марксизм и реформизм. — Полн. собр. соч., т. 24.

Ленин В. И. Либеральный профессор о равенстве. — Полн. собр. соч., т. 24.

Ленин В. И. Еще одно уничтожение социализма. — Полн. собр. соч., т. 25.

Ленин В. И. Идейная борьба в рабочем движении. — Полн. собр. соч., т. 25.

Ленин В. И. Приемы борьбы буржуазной интеллигенции против рабочих. — Полн. собр. соч., т. 25.

Ленин В. И. Империализм, как высшая стадия капитализма (Популярный очерк). — Полн. собр. соч., т. 27

Ленин В. И. О карикатуре на марксизм и об «империалистическом экономизме». — Полн. собр. соч., т. 30.

Ленин В. И. О задачах пролетариата в данной революции. — Полн. собр. соч., т. 31.

Ленин В. И. Что понимают под «позором» капиталисты и что — пролетарии. — Полн. собр. соч., т. 31.

Ленин В. И. О пролетарской культуре. — Полн. собр. соч., т. 41.

Ленин В. И. О значении воинствующего материализма. — Полн. собр. соч., т. 45.

Материалы XXV съезда КПСС. М., 1976.

Материалы XXVI съезда КПСС. М., 1981.

За мир, безопасность, сотрудничество и социальный прогресс в Европе. К итогам Конференции коммунистических и рабочих партий Европы. Берлин, 29—30 июня 1976 года. М., 1976.

О дальнейшем улучшении идеологической, политико-воспитательной работы. Постановление ЦК КПСС от 26 апреля 1979 года. М., 1979.

Брежнев Л. И. Речь в Берлине на Конференции коммунистических и рабочих партий Европы 29 июня 1976 года. — Ленинским курсом. Речи и статьи, т. 6. М., 1978.

Брежнев Л. И. Великий Октябрь и прогресс человечества. — Ленинским курсом. Речи и статьи, т. 6. М., 1978.

Брежнев Л. И. Исторический рубеж на пути к коммунизму. — Ленинским курсом. Речи и статьи, т. 6. М., 1978.

Суслов М. А. Дело всей партии. Доклад на Всесоюзном совещании идеологических работников 16 октября 1979 года. М., 1979.

Щербицкий В. В. XXV съезд КПСС о совершенствовании социалистического образа жизни и формировании нового человека. М., 1977.

Абульханова-Славская К. А. Диалектика человеческой жизни (Соотношение философских, методологических и конкретно-научных подходов к проблеме индивида). М., 1977.

Аверкиева Ю. П. Неоэволюционизм, релятивизм и расизм. — Расы и народы. М., 1971.

Альбрехт Э. Критика современной лингвистической философии. М., 1977.

Американская социология. Перспективы, проблемы, методы. М., 1972.

Антонович И. И. Современная «философская антропология». Критический очерк. Минск, 1970.

Анчел Е. Мифы потрясенного сознания. М., 1979.

Аптекер Г О природе демократии, свободы и революции. М., 1970.

Араб-Оглы Э. А. В лабиринте пророчеств. Социальное прогнозирование и идеологическая борьба. М., 1973.

Арефьева Г С. Социальная активность (Проблема субъекта и объекта в социальной практике и познании). М., 1974.

Арсеньев А. С. Наука и человек (Философский аспект). — Наука и нравственность. М., 1971.

Архангельский Л. М. Социально-этические проблемы теории личности. М., 1974.

Архангельский Л. М. Ценностные ориентации и нравственное развитие личности. М., 1978.

Асмус В. Ф. Маркс и буржуазный историзм. — *Асмус В. Ф.* Избранные философские труды, т. II. М., 1971.

Бабушкин В. У О природе философского знания. Критика современных буржуазных концепций. М., 1978.

Балычева Г Д. Критика В. И. Лениным «этического социализма» и ее значение для современности. М., 1971.

Баталов Э. Я. Философия бунта. Критика идеологии левого радикализма. М., 1973.

Бегиашвили А. Ф. Современная английская лингвистическая философия (Критический очерк). Тбилиси, 1965.

Бёк Г О марксистской этике и социалистической морали. М., 1962.

Беккер Г., Босков А. Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении. М., 1961.

Бессонов Б. Н. Антимарксизм под флагом «неомарксизма». М., 1978.

Биккенин Н. Б. Марксистско-ленинское учение об идеологии. М., 1976.

Бобнева М. И. Социальные нормы и регуляция поведения. М., 1978.

Богомолов А. С. Идея развития в буржуазной философии XIX и XX веков. М., 1962.

Богомолов А. С. Английская буржуазная философия XX века. М., 1973.

Богомолов А. С. Буржуазная философия США XX века. М., 1974.

Борн М. Моя жизнь и взгляды. М., 1973.
Брайович С. М. Герменевтика: ее метод и претензии (критический очерк). — Философские науки, 1976, № 6.
Буева Л. П. Социальная среда и сознание личности. М., 1968.
Бунге М. Научный подход к этике. — Вопросы философии, 1961, № 1.
Буржуазная философия XX века. М., 1974.
Быховский Б. Э. Кьеркегор [1813 — 1855]. М., 1972.
Бэкон Ф. Новый Органон. Л., 1935.
Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958.
Володин А. И. Утопия и история. Некоторые проблемы изучения домарксистского социализма. М., 1976.
Выжлецов Г П Генезис оценочного сознания. — Вопросы философии и социологии. Вып. VI. Л., 1973.
Гак Г. М. Учение об общественном сознании в свете теории познания. М., 1960.
Геевский И. А., Смелов В. США: тайная война против инакомыслящих. Документальные очерки. М., 1978.
Гегель. Философия права. Введение. — Сочинения, т. VII. М., 1934.
Гегель. Философия истории. — Сочинения, т. VIII. М. — Л., 1935.
Гегель. Лекции по истории философии. Кн. 3. — Сочинения, т. XI. М. — Л., 1935.
Гельвеций К. А. О человеке, его умственных способностях и его воспитании. М., 1938.
Гиндев П. Философия и социальное познание. М., 1977.
Гоббс Т. О человеке. — Избранные произведения в двух томах, т. I. М., 1964.
Головко Н. А. Моральные нормы и личность. М., 1976.
Горький М. О цинизме. Ответ корреспонденту. — Собр. соч. в 30-ти томах, т. 25. М., 1953.
Гранов В. Д. Новые реальности и борьба идей. М., 1977.
Грзал Л., Попов С. Критика современных буржуазных социологических теорий. М., 1976.
Григорьян Б. Т. Философия о сущности человека. М., 1973.
Григорьян Р. Г Критика «социологии знания» Карла Маннгейма. — Проблемы познания социальных явлений. М., 1968.
Грудулс А. Я. «Социальная инженерия» на службе современного капитализма. М., 1972.
Гусейнов А. А. Социальная природа нравственности. М., 1974.
Давыдов Ю. Н. Критика социально-философских воззрений франкфуртской школы. М., 1977.
Данэм Б. Гигант в цепях. М., 1958.
Денисов В. В. Социология насилия. (Критика современных буржуазных концепций). М., 1975.
Джемс В. Вселенная с плюралистической точки зрения. М., 1911.
Диалектический и исторический материализм — философская основа коммунистического мировоззрения. Киев, 1977.
Добриянов В. С. Антиисторизм неопозитивиста Карла Поппера. — Критика современной буржуазной философии и социологии. М., 1963.
Дробницкий О. Г Проблемы нравственности. М., 1977.
Дубинин Н. П. Социальное и биологическое в современной проблеме человека. — Вопросы философии, 1972, № 10-11.

Духовный кризис современного буржуазного общества. — Вопросы философии, 1976, № 2.

Дюркгейм Э. Метод в социологии. Киев — Харьков, 1899.

Ермолаева В. Е. Этика и логика. — Вопросы философии, 1968, № 11.

Ефимов В. Т. Социальный детерминизм и мораль. М., 1974.

Залесский Н. Н. Очерки истории античной философии. Л., 1975.

Зарубежные марксисты в борьбе против буржуазной идеологии. Сборник переводов. М., 1971.

Зыбковец В. Ф. Происхождение нравственности. М., 1974.

Иванов В. Идеология: характер и закономерности развития. М., 1977.

Иконникова Г. И. Теория «постиндустриального общества». Будущее человечества и его буржуазные толкователи (Критический анализ). М., 1975.

Ильенков Э. В. Об идолах и идеалах. М., 1968.

Ирибаджаков Н. Клио перед судом буржуазной философии. К критике современной идеалистической философии истории. М., 1972.

Кант И. Критика практического разума (1788). — Сочинения в 6-ти томах, т. 4, ч. 1. М., 1965.

Карцева Е. Н. «Массовая культура» в США и проблема личности. М., 1974.

Кассирова Е. П. США: Кризис социальной политики. Государство и социальное обеспечение. М., 1978.

Кейзеров Н. М. Социальные противоречия капитализма и их отражение в современной буржуазной идеологии. — Вопросы философии, 1975, № 3.

Кейзеров Н. М. Патология потребительства. Критика буржуазного образа жизни. М., 1977.

Кешелава В. В. Гуманизм действительный и мнимый. Проблемы гуманизма в борьбе идеологий. М., 1973.

Клаус Г. Сила слова. Гносеологический и прагматический анализ языка. М., 1967.

Кобляков В. П. Об истинности моральных суждений. — Вопросы философии, 1968, № 5.

Колтунов В. М. Современный капитализм: положение рабочего класса. М., 1977.

Комарова В. Я. Становление философского материализма в Древней Греции. Логико-гносеологический аспект диалектики философского познания. М., 1975.

Кон И. С. Позитивизм в социологии. Исторический очерк. Л., 1964.

Кон И. С. Открытие «Я». М., 1978.

Кондорсэ Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936.

Корнеева А. И. Ленинская критика махизма и борьба против современного идеализма. М., 1971.

Корнфорт М. Открытая философия и открытое общество. Ответ доктору Карлу Топлеру на его отвержение марксизма. М., 1972.

Коровин В. Ф. Основные проблемы «новой социологии» Райта Миллса. М., 1977

Косолапов В. В., Лисичкин В. А. Критика буржуазных концепций будущего. М., 1978.

Коэн М. Р. Американская мысль. Критический обзор. М., 1958.

Критика современной буржуазной философской антропологии. Л., 1980.

Кроссер П. К. Нигилизм Джона Дьюи. М., 1978.

Крутова О. Н. Человек и мораль. Методологические проблемы ленинского анализа нравственности. М., 1970.

Кузнецов Б. Г Философия оптимизма. М., 1972.

Кун Т С. Структура научных революций. М., 1975.

Курсанов Г А. Ленинизм и кризис буржуазной философской мысли. М., 1971.

Лавриненко В. Н. Проблема социальных интересов в ленинизме. М., 1978.

Лавровский А. Американская социологическая пропаганда. Сущность, концепции, методы — критический анализ. М., 1978.

Ландесман П. А., Согомонов Ю. В. Буржуазная «массовая культура» и мораль. М., 1978.

Лапина Т С. Этика социальной активности личности. М., 1974.

Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1975.

Локк Д. Опыт о человеческом разуме. — Избранные философские произведения в двух томах, т. I. М., 1960.

Льюис Д. Наука, вера и скептицизм. М., 1966.

Льюис Д. Философская мысль Запада в эпоху марксизма. — Вопросы философии, 1966, № 6.

Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии. — Философия в современном мире. Философия и наука. Критические очерки буржуазной философии. М., 1972.

Материалисты древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. М., 1955.

Махов А. С. Ленинская методология социального познания. М., 1974.

Махов Ф. С. США: молодежь и преступность (Социально-психологический очерк). М., 1972.

Мельвиль А. Ю. Социальная философия современного американского консерватизма. М., 1980.

Миллс Р. Властвующая элита. М., 1959.

Митин М. Б. Проблемы современной идеологической борьбы. Критика социологических и социально-политических концепций. М., 1976.

Момджян Х. Н. Философия Гельвеция. М., 1955.

Монтень М. Об искусстве жить достойно. Философские очерки. М., 1975.

Мораль развитого социализма (Актуальные проблемы теории). М., 1976.

Моральное сознание: элементы, формы, особенности. М., 1974.

Москвичев Л. Н. Современная буржуазная социология знания. Критические очерки. М., 1977.

Мотрошилова Н. В. Познание и общество. Из истории философии XVII—XVIII веков. М., 1969.

Мотрошилова Н. В. Истина и социально-исторический процесс познания. М., 1977.

Мчедлов М. П. Общечеловеческое и социалистическое. — Вопросы философии, 1976, № 5.

Мысливченко А. Г. Человек как предмет философского познания. М., 1972.

Нарский И. С. Критика неопозитивизма по вопросу о взаимоотношении понятия истины и критерия истины. — Критика современной буржуазной философии и ревизионизма. М., 1959.
Нарский И. С. Диалектика относительности и абсолютности истины. — Философские науки, 1978, № 5.
Ницше Ф. Воля к власти. — Полн. собр. соч., т. IX. М., 1910.
Новиков Н. В. Мираж «Организованного общества» (Современный капитализм и буржуазное сознание). М., 1974.
Новые направления в социологической теории. М., 1978.
Обуховский К. Психология влечений человека. М., 1972.
Общество без будущего. 33 вопроса и ответа по империализму ФРГ. М., 1974.
Одуев С. Ф. Тропами Заратустры (Влияние ницшеанства на немецкую буржуазную философию). М., 1976.
Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. М., 1969.
Ойзерман Т. И. Философский иррационализм и кризис капиталистической системы. — Философия и современность. М., 1976.
Олдридж Д. Политика в морали и мораль в политике. — Проблемы мира и социализма, 1971, № 11.
Осипов Г. В. Современная буржуазная социология (Критический очерк) М., 1964.
Отчуждение и гуманность. М., 1967.
Парыгин Б. Д Основы социально-психологической теории. М., 1971.
Петров Э. Ф. Эгоизм. Философско-этический очерк. М., 1969.
Петросян М. И. Гуманизм. Опыт философско-этического и социологического исследования проблемы. М., 1964.
Позитивизм и наука. Критический очерк. М., 1975.
Попов С. И. Кризис буржуазной идеологии как духовное выражение общего кризиса капитализма. М., 1975.
Попов С. И. Социальный пессимизм в системе современной буржуазной идеологии. — Вопросы философии, 1980, № 9.
Преемственность поколений как социологическая проблема. М., 1973.
Принцип историзма в познании социальных явлений. М., 1972.
Проблема ценности в философии. М. — Л., 1966.
Ранко С. Марксизм и его критики. М., 1979.
Ребрин В. А. Общественное благо и общественный долг. М., 1971.
Рихтер Р Скептицизм в философии, т. 1. Спб., 1910.
Розенталь М. М. Ленин и диалектика. М., 1963.
Рыбакова Н. В. Моральное сознание и поведение личности. Л., 1972.
Рыбакова Н. В. Моральные отношения и их структура. Л., 1974.
Секст Эмпирик. Против ученых. Сочинения в двух томах, т. 1. М., 1975; т. 2. М., 1976.
Селзам Г Марксизм и мораль. М., 1962.
Селиванов Ф. А. Оценка и норма в моральном сознании. М., 1977.
Селигмен Б. Сильные мира сего: бизнес и бизнесмены в американской истории. М., 1976.
Симонов П. В. Что такое эмоция? М., 1966.
Скворцов Л. В. История и анти-история. К критике методологии буржуазной философии истории. М., 1976.
Смит А. Теория нравственных чувств. Спб., 1895.

Снегирева Т. Д. Проблема анархизма в современной американской социальной философии. — Вопросы философии, 1980, № 10.

Сноу Ч. П. Две культуры. Сборник публицистических работ. М., 1973.

Современная американская этнография. Теоретические направления и тенденции. М., 1963.

Современная буржуазная философия. М., 1972.

Современная прогрессивная философская и социологическая мысль в США. М., 1977.

США: преступность и политика. М., 1972.

Соколов Э. В. Культура и личность. Л., 1972.

Соловьев Э. Ю. Знание, вера и нравственность. — Наука и нравственность. М., 1971.

Солопов Е. Ф. Предмет и логика материалистической диалектики. Л., 1973.

Сорокина С. Г Сценарии будущего или иллюзии прошлого? (Об институционализме как направлении буржуазной экономической мысли). М., 1981.

Социология сегодня. Проблемы и перспективы. Американская буржуазная социология середины XX века. М., 1965.

Спенсер Г. Основания этики. Спб., 1899.

Спиноза Б. Краткий трактат о боге, человеке и его счастье. — Избранные произведения в двух томах, т. I. М., 1957.

Спиркин А. Г Сознание и самосознание. М., 1972.

Структура морали и личность. М., 1977.

Старостин Б. С. Кризис и переоценка ценностей в буржуазной социальной антропологии. — Вопросы философии, 1976, № 10.

Сэв Л. Марксизм и теория личности. М., 1972.

Титаренко А. И. Мораль и политика. Критические очерки современных представлений о соотношении морали и политики в буржуазной социологии. М., 1969.

Титаренко А. И. От обычая к норме: взаимоотношение некоторых исторических способов моральной регуляции. — Моральная регуляция и личность. М., 1972.

Титаренко А. И., Воронцов Б. Н. О месте понятия отчуждения в системе категорий марксизма. — Вопросы философии, 1978, № 41.

Толстых В. И. Сократ и мы. Разные очерки на одну и ту же тему. М., 1981.

Тугаринов В. П Теория ценностей в марксизме. Л., 1968.

Тугаринов В. П. Философия сознания (Современные вопросы). М., 1971.

Фаркаш Э. Мораль и революционность. Размышления об этическом наследии К. Маркса и Ф. Энгельса. М., 1979.

Федосеев П. Н. Культура и мораль. — Вопросы философии, 1973, № 4.

Федосеев П. Н. Марксизм в XX веке: Маркс, Энгельс, Ленин и современность. М., 1977.

Философия и современность. М., 1976.

Философские проблемы идеологической борьбы. М., 1978.

Фролов И. Т Прогресс науки и будущее человека. Опыт постановки проблемы, дискуссии, обобщения. М., 1975.

Хаан Э. Материалистическая диалектика и классовое сознание. М., 1977

Холличер В. Человек и агрессия. З. Фрейд и К. Лоренц в свете марксизма. М., 1975.

Хоруц Л. Е. Критика «социологического релятивизма» Карла Маннгейма. — Философские науки, 1969, № 1.

Целикова О. П. Коммунистический идеал и нравственное развитие личности. М., 1970.

Черкасов И. И. Из истории марксистской философской мысли в США (От Вейдемейера до наших дней). М., 1977.

Чесноков Д. И. Исторический материализм как социология марксизма-ленинизма. М., 1973.

Чудинов Э. М. Природа научной истины. М., 1977.

Шабад Б. А. Кризис идеологии антикоммунизма. Политический и философский анализ новых явлений. М., 1973.

Шахназаров Г. Х. Социалистическая судьба человечества. М., 1978.

Шварцман К. А. Критика философских основ современной буржуазной этики. М., 1973.

Шварцман К. А. Современный утилитаризм в этике. — Вопросы философии, 1978, № 8.

Шибутани Т. Социальная психология. М., 1969.

Шинкарук В. И. Социально-исторические и мировоззренческие аспекты философских категорий. Киев, 1978.

Шишкин А. Ф. Из истории этических учений. М., 1959.

Шишкин А. Ф. Наука, мировоззрение и моральные ценности. М., 1973.

Шишкин А. Ф. О нравственных ценностях в современном мире. — Вопросы философии, 1977, № 11.

Шур Э. М. Наше преступное общество. Социальные и правовые источники преступности в Америке. М., 1977.

Юлина Н. С. Буржуазные идеологические течения в США. Проблемы и противоречия американского сознания. М., 1971.

Юм Д. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам. — Сочинения в двух томах, т. 1. М., 1965.

Яковлев Б. Д. Социальные источники общечеловеческого в нравственном сознании. — Философские науки, 1968, № 2.

Яковлев М. В. Идеология. Противоположность марксистско-ленинской и буржуазных концепций. М., 1979.

Ярошевский М. Г Психология в XX столетии. Теоретические проблемы развития психологической науки. М., 1971.

Ярошевский Т. М. Личность и общество (Проблемы личности в современной философии — марксизм, экзистенциализм, структурализм, христианский персонализм). М., 1973.

* *

Abelson R. Ethics and Metaethics. Readings in Ethical Philosophy. New York, 1963.

Adair J. Management and Morality. The Problems and Opportunities of Social Capitalism. London, 1974.

Aptheker H. Morality and Monopoly. — Political Affairs, May 1965.

Ayer A. J. Philosophical Essays. London — New York, 1963.

Bahm A. J. Ougth our World congress concern itself with world morality? — Proceedings of the XVth Congress of Philosophy. Sofia, 1973.

Bates S. G. E. Moore and Intrinsic Value. — The Personalist, Spring 1973.

Bates S. The Motivation to be Just. — Ethics, October 1974, vol. 85, N 1.
Bayer K. The Moral Point of View. A Rational Basis of Ethics. New York, 1968.
Bell D. The End of Ideology. On the Exhausting of Political Ideas in the Fifties. New York, 1960.
Berleant A. The social postulate of theoretical ethics. — Journal of value inquiry. The Haque, 1970, vol. 4, N 1.
Bidney D. Cultural relativism and absolutism. — *Ward L.* (ed.). Ethics and the Social Science. Notre Dame, 1959.
Birnbaum N. The crisis of industrial society. London, 1970.
Bourke V. J. Recent trends in ethics. New scholasticism. Washington, 1970, vol. 44, N 3.
Bowles G. The Affluent and Permissive Society. — Marxism Today, vol. 16, N 4, April 1972.
Brandt R. B. Hopi Ethics. Chicago, 1954.
Brandt R. Rationality, egoism and morality. — The Journal of Philosophy, November 1972, vol. LXIX, N 20.
Brandt R. (ed.). Value and Obligation. New York, 1961.
Bundy R. (ed.) Images of the Future. The Twenty-First Century and Beyond. Buffalo, 1976.
Burke D. K. Beyond Cultural Morality. — Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy. Sofia, 1973.
Burke T E. Criteria of Truth. — Philosophy, April 1970, vol. XLV, N 172.
Burkholder P. M. Objectivity in morals. — Southern journal of philosophy. Memphis, 1972, vol. 10, N 3.
Brittan S. Capitalism and the Permissive Society. London, 1973.
Bruening W H. Moore and «Is-ought». — Ethics, January 1971, vol. 81, N 2.
Carnap R. The Unity of Science. London, 1934.
Darwall S. L. Harman and moral relativism. — The Personalist, July 1977, vol. 58, N 3.
Dedek J. F. Hunam life. Some moral issues. New York, 1972.
Dewey J., Werner R. Pragmatism and Justification in Ethics. — A Reconstruction, The Personalist, July 1979, vol. 60, N 3.
Domenack J. M. The attack on humanism in contemporary culture. London, 1973.
Drucker H. M. Marx's concept of Ideology. — Philosophy, April 1972, vol. XLVII, N 180.
Dantler R. Major Social Problems. New York, 1972.
Dowd D. The Twisted Dream. Capitalist Development in the United States since 1776. Cambridge (Mass.), 1975.
Dunlop J Business and public policy. Boston, 1980.
Edel M., Edel A. Antropology and Ethics. Springfield, USA, 1959.
Eshelé A. Contradictionalism and the Scope of Justice. — Ethics, October 1974, vol. 85, N 1.
Fischer G. R. Search for Ethics. — Ethics, April 1971, vol. 81, N 3.
Frankena W K. The Philosopher's Attack on Morality. — Philosophy, October 1974, vol. 49, N 190.
Franklin R. L. Recent work on ethical naturalism. — Studies in ethics. Oxford, 1973.
Frazier Ch. E. Theoretical Approach to Deviance. An Evaluation. Columbus, Ohio, 1976.

Fromm E. Man for himself. An Inquiry into the Psychology of Ethics. New York, 1947
Fromm E. The Revolution of Hope. Toronto, 1968.
Fromm E. The anatomy of human destructivness. New York, 1973.
Frigg R. Reason and Commitment. Cambridge, 1973.
Garan D. The key to the science of man. — The «Impossible» Relativity of Value Reactions. New York, 1975.
Gardner J Morals. New York, 1978.
Gammer J The Permissive Society. London, 1971.
Gastly R. D. Beyond a Theory of Justice. — Ethics, vol. 85, N 3, April 1975.
Gouldner A. The Future of intellectuals and the Rise of the New Class. New York, 1979.
Gordon G. M., Falk I A. The war of Ideas. New York, 1973.
Hall E. M. Practical reason(s) and the deadlock in ethics. — Mind, July 1955, vol. LXIV, N 255.
Hampshire S. (ed.) Public and Private Morality. Cambridge (Mass.), 1979.
Harman G. The Nature of Morality: An Introduction to Ethics. New York, 1977.
Heilbroner R. Business Civilization in Decline. London, 1976.
Hemming J. Individual Morality. London, 1971.
Hexter J On historians. Cambridge, 1979.
Horowitz J Ideology and Utopia in the United States 1956—1976. London, 1977
Hudson W. D. Modern moral philosophy. New Work, 1970.
Higgins Th. J. Ethical theories in conflict. London, 1967.
Hubbeling H. G. The Logic of criteria in ethics and philosophy of religion. — Mind, January 1970, vol. LXXIX, N 313.
Inglehard R. The Silent Revolution. Changing Values and Political Styles among Western Peoples. Prinston, New Jersey, 1977.
James E. W A Reasoned Ethical Incoherence? — Ethics, April 1979. vol. 89, N 3.
Jones P Doubts about prima facie duties. — Philosophy, January 1970, vol. XLV, N 171.
Jonson O. A. The Kantian interpretation. — Ethics, October 1974, vol. 85, N 1.
Kahn H., Briggs B. Things to come. Thinking about the seventies and eighties. New York, 1972.
Keniston K. The Uncommitted Alienated Youth in American Society. New York, 1965.
Keniston K. Young radicals. Notes on uncommittes youth. New York, 1968.
Kurtzman D. R. «Is», «Ought» and the Autonomy of Ethics. — The Philosophical Review, October 1970, vol. LXXIX, N 4.
Leon N. The Concept of Justice in Marx, Engels and Others. — Ethics, April 1975, vol. 85, N 3.
Levin M. Violence in society. Atlanta, 1975.
Lefkowitz B. Breaktime. Living without Work in a Nine to Five World. New York, 1979.
Lewis H. (ed.) Contemporary British Philosophy. Personal Statements. London, 1976.
Lipset S. M. Are rationality and reason dead? — Humanist, 1975, vol. 35, N 2.

Lloyd D. A. Why Should I be moral? — Philosophy, April 1970, vol. XLV, N 172.

McClintock Th. Noncognitivism. — The Personalist, July 1978, vol. 59, N 3.

McCloskey H. J. Meta-ethics and normative ethics. The Haque, 1969.

Mannheim K. Essays on the Sociology of Knowledge. London, 1952.

Mannheim K. Man and Society in Age of Reconstruction. London, 1942.

Marcell D. Progress and Pragmatism. James, Dewey, Beard and the American Idea of Progress. Westport, 1974.

Marcus S. Generalisation in Ethics. New York, 1961.

Marcuse H. An Essays on Liberation. Boston, 1969.

Marris R. (ed.) The Corporate Society. London, 1974.

Moquin W., Van Doren Ch. (eds). The American Way of Crime. A Documentary History. New York, 1976.

Marcus S. (ed.) Morals and Values. New York, 1977.

Meyer W. J. Political Ethics and Political Autority. — Ethics, October 1975, vol. 86. N 1.

Midgley M. Is «Moral» a Dirty Word? — Philosophy, July 1972, vol. XLVII, N 181.

Morris D. Manwatching. A Field Guide to Human Behavior. London, 1977

Murchland B. The Age of Alienation. New York, 1971.

Nagel Th. Rawls on Justice. — The Philosophical Review, April 1973, vol. LXXXII, N 2.

Niebuhr R. Moral Man and Immoral Society. New York, 1960.

Nielsen K. Does ethical subjectivism have a coherent form? — Philosophy and Phenomenological Research, September 1974, vol. XXXV, N 1

Nisbet R. Twilight of Authority. London, 1976.

Oblenquist A. Evolution and ethics. — The Personalist, January 1978, vol. 59, N 1

Ollman B. Alienation. Marx's Conception of Man in Capitalist Society. Cambridge, 1971.

Positive forms of social behaviour — Journal of social issues. New York, 1972, vol. XVIII, N 3.

Postou B. C. Moral relativism avoided. — The Personalist, January 1979, vol. 60, N 1.

Popper K. R. The Logic of Scientific Discovery. London, 1959.

Popper K. R. Conjectures and Refutations. London, 1963.

Popper K. R. Objective Knowledge. An evolutionary approach. Oxford, 1973.

Popper K. An intellectual autobiography. Unended Quest. Illinois, USA, 1976.

Quinton A. Utilitarian ethics. London — Basingstoke, 1973.

Relativism and the Study of Man. New York, 1961.

Reich Ch. A. The Greening of America. New York, 1972.

Ridey J. W. Man and Morals. The Story of Ethics. New York, 1960.

Roberts D. Capitalism in Crisis. New York, 1975.

Roberts M. Responsibility and Practical Freedom. Cambridge, 965.

Robson W. R. Welfare State and Welfare Society. Illusion and Reality. London, 1976.

Ross S. D. Moral decision. An Introduction to ethics. San Francisco (California), 1972.

Roubiczek P. Ethical values in the age of science. Cambridge, 1969.

Runciman R. Relative Deprivation and Social Justice. London, 1966.

Ruse M. Sociobiology: sense or nonsense? Dordrecht, 1979.

Salisbury H. The Many Americans Shall be One. New York, 1972.

Savery B. The Emotive theory of truth. — Mind, October 1955, vol. LXIV, N 256.

Sebals H. Adolescence. A sociological analysis. New York, 1968.

Segal R. The Americans: A Conflict of Greed and Reality. New York, 1969.

Seliger M. Ideology and Politics. London, 1976.

Selsam H. Ethics and Progress. New Values in a revolutionary world. New York, 1965.

Singer M. G. Generalisation in ethics. — Mind, July 1955, vol. LXIV, N 225.

Sklair L. The sociology of progress. London, 1970.

Sorokin P. The reconstruction of humanity. Boston, 1948.

Snare F. Dissolving the Moral Contract. — Philosophy, July 1977, vol. 52, N 201.

Stevenson Ch. L. Ethics and Language. New Haven, 1950.

Stewart C. The Moral Point of View. — Philosophy, April 1976, vol. 51, N 196.

Studies in etics. Oxford, 1973.

Swinburne R. G. The Objectivity of Morality. — Philosophy, January 1976, vol. 51, N 195.

Taylor P. W. Social science and ethical relativism. — The Journal of Philosophy, January 2, 1958, vol. LV, N 1.

Taylor P. W. Ethics and Justification. — The Journal of Philosophy, November 1969, vol. LXVI, N 21.

Thomas D. A. L. Why Should I be Moral? — Philosophy, April 1970, vol. XLV, N 172.

Trace A. The American Moral Crises. New York, 1969.

Tribe D. Nucleoethics: ethics in modern society. London, 1972.

Toulmin S. Human Understanding, vol. 1. Princeton, 1972.

Toffler A. The future of law and order. — Encounter, July 1973, vol. 41, N 1.

Toffler A. The Eco-Spasm report. New York, 1975.

Value in Social Theory. London, 1958.

Ward K. Language and Understanding in Morality. — Philosophy. July 1972, vol. XLVII, N 181.

Wellman C. Challenge and response. Justification in Ethics. — Philosophy, January 1971, vol. XLVI, N 175.

Williams B. Morality: An Introduction to Ethics. New York, 1973.

Williams G. Hedonic individual ethical relativism. — The Journal of Philosophy, February 13, 1958, vol. LV, N 4.

Wrong D. Sceptical sociology. London, 1977.

Yankelovich D. Changing Youth Values in the 70's. A Study of American Youth. New York, 1974.

Оглавление

Пазенок В. С.

П 12 Апология аморализма: критический очерк буржуазного этического релятивизма. — М.: Мысль, 1982. — 231 с. — (Критика буржуазной идеологии и ревизионизма).

В пер.: 95 к.

В книге с позиций марксистско-ленинской методологии рассматриваются сущность, характерные черты и идеологическая функция буржуазных релятивистских теорий морали. Центральное место отводится рассмотрению связи этического релятивизма с моральным кризисом капиталистического общества. Проблема этического релятивизма в морали исследуется в этико-социологическом и гносеологическом аспектах.

Для научных работников, преподавателей вузов, лекторов, пропагандистов, аспирантов.

П $\frac{0302020300\text{-}074}{004\ (01)\text{-}82}$ 42-82

ББК 87.7

1ФБ

Виктор Сергеевич Пазенок

АПОЛОГИЯ
АМОРАЛИЗМА:
КРИТИЧЕСКИЙ ОЧЕРК
БУРЖУАЗНОГО
ЭТИЧЕСКОГО
РЕЛЯТИВИЗМА

Заведующий редакцией **Ю. И. Аверьянов**
Редактор **Л. Я. Куркина**
Младший редактор **Е. П. Кириллова**
Оформление художника **В. П. Григорьева**
Художественный редактор **Т. В. Иваншина**
Технический редактор **М. Н. Мартынова**
Корректор **Г. Б. Абудеева**

ИБ № 3062

Сдано в набор 20.01.82. Подписано в печать 02.04.82. А04730. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага типогр. № 2. Литературн. гарн. Печать высокая. Усл. печатных листов 12,18. Учетно-издательских листов 13,17. Усл. краско-отт. 12,18. Тираж 18 000 экз. Заказ № 75. Цена 95 к.

Издательство «Мысль». 117071. Москва. В-71, Ленинский проспект, 15

Московская типография № 8 Союзполиграфпрома при Государственном комитете СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли. Хохловский пер., 7